This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

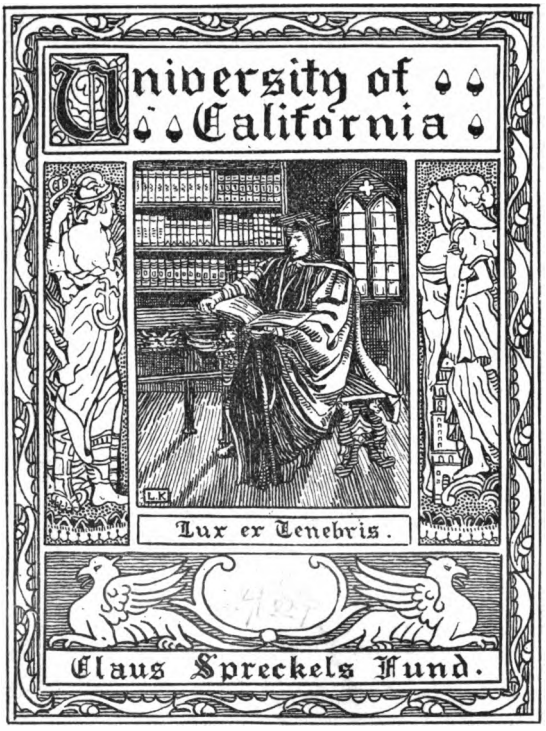
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

UC-NRLF
$B 108 624
Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Heidelberger Abhandlungen
zur mittleren und neueren Geschichte
Herausgegeben von Erich Marcks und Dietrich Schäfer
I. Heft

Die Anschauungen
von
Staat und Kirche
im Reich der Karolinger

Ein Beitrag zur mittelalterlichen Weltanschauung

von

Heinrich Lilienfein

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF
CALIFORNIA

Heidelberg 1902
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Digitized by Google

BR 844
L5

SPRECKELS

Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen, werden vorbehalten.

Digitized by Google

oca

Vorwort.

Der Thatenbereich der karolingischen Geschichte hat eine Reihe grundlegender Darstellungen erfahren: Die Werke von Dümmler, Hauck, von Noorden, Mühlbacher und Simson erschöpfen das politische Gesamtbild des frühen Mittelalters, soweit es beim heutigen Stand der Forschung quellengemäß sich zeichnen läßt. Wer immer dieses keineswegs lückenlose Gesamtbild monographisch ergänzen will, wird auf sie zurückgreifen müssen: eine Arbeit wie die vorliegende, die den Anschauungsgehalt eines Jahrhunderts nach bestimmter Richtung zusammenzufassen sucht und somit die politische Geschichte als gegebene Größe voraussetzt, wird am wenigsten die ehrenvolle Abhängigkeit von jenen Darstellungen vermeiden können. Ich habe darum überall dort, wo mir eine Person oder ein Zustand von anderer Feder treffend gekennzeichnet schien, ihr Urteil einfach wortgetreu übernommen, da sich ja meine Selbständigkeit auf einem ganz anderen Gebiete zu bewähren hatte. Ob ihr dies gelang, wo es sich nicht mehr um politische, sondern um gedankengeschichtliche Entwicklung handelte, möge der Leser entscheiden.

Heidelberg, im April 1902.

Heinrich Lilienfein.

109835

Digitized by Google

Digitized by Google

Abkürzungen.

Für Citate aus den Monumenta Germaniae historica (Hannover und Berlin 1826 ff.) werden die üblichen Abkürzungen gebraucht:

MG. für Monumenta Germaniae.

MG. SS. für die Abteilung Scriptores.

MG. Leg. für die Abteilung Leges.

MG. Ep. für die Abteilung Epistolae.

MG. SS. rer. Mer. für die Abteilung Scriptores rerum Merovingicarum.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Einleitung:

I. Das Ideal 1

II. Staat und Kirche im fränkischen Reich 6

III. Der Patriziat 9

Erstes Kapitel:

Die Einheit von Staat und Kirche 22

Zweites Kapitel:

Die Trennung von Staat und Kirche 46

Drittes Kapitel:

Die Erhöhung der Kirche über den Staat 83

Digitized by Google

Digitized by Google

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Einleitung.

I. Das Ideal.

Schwerlich ließe sich aus der gewissenhaften zeitlich geordneten Aufzählung von Thaten das erschöpfende Lebensbild eines Einzelnen gewinnen. Man würde einem solchen Biographen entgegenhalten, daß die Darstellung eines menschlichen Lebens erst dann wertvoll wird, wenn sie außer der Kenntnis seiner Thaten die seiner Beweggründe vermittelt. Letztere scheinen zweifacher Art zu sein: entweder sie wurzeln unmittelbar im Affekt, oder aber sie treten im Licht des Bewußtseins als Leitgedanken auf, die beliebig idealer oder materieller Natur sein können.

Der Philosoph, der im Besonderen das Allgemeine, im Zeitlichen das Zeitlose sucht, löst die Gesamterscheinung des Menschen in Wille und Vorstellung auf. Auch der Historiker, mag er nun ein Einzelleben oder das Leben eines Volkes begreifen wollen, wird sich der prinzipiellen Wahrheit dieser Analyse nicht verschließen und versuchen, diese Erkenntnis für sich nutzbar zu machen.

Was für Vorstellungen sind es, die ihm für seine Untersuchung vorliegen? Nicht sind es jene primären Vorstellungen, die der Verstand gewohnheitsmäßig erzeugt und die Vernunft zum alltäglichen Weltbild vereinfacht: es sind Vorstellungen von Vorstellungen, und unter diesen die besonderen, nach denen ein Einzelner oder eine Mehrheit ihr Verhalten innerhalb jenes Weltbildes motivieren, d. h. ihre Thaten sich und anderen zweck-

Digitized by Google

voll erscheinen lassen. Sie mögen nach solcher Bestimmung *Anschauungen* heißen. Sofort leuchtet die Schwierigkeit des Unternehmens ein: der Stoff des Historikers widerstrebt der Einführung des philosophischen Ergebnisses. Jedes Menschenleben, das er zu fassen sucht, giebt ihm von neuem das unlösliche Rätsel einer engen und wirren Verstrickung von That und Gedanke, einer Wechselbeziehung, deren völlige Enthüllung ihm immer versagt sein muß. Das Rätsel steigert sich ins Unermeßliche, wenn nicht mehr nur das Einzel-, sondern das Völkerleben zum Gegenstand seiner Forschung wird. Er wird darum auf jene Erkenntnis nicht verzichten; er erinnert sich, daß der Mensch sich selbst erst aus seinen Thaten kennen lernt, daß somit die *That* der „*Meinung von der That*" und damit jeder Vernunftauslegung vorausgeht. Jene Scheidung von Motiven in rein affektvolle und in bewußte ist somit nur scheinbar: auch die höchsten ethischen und religiösen Ideale wurzeln in *einem* Boden mit den genannten Affekthandlungen: in der Willensbeschaffenheit.

Das *negative* Resultat steht fest: Die Anschauung, im erläuterten Sinn verstanden, ist nur der Gedankenreflex von Willensakten; es wird also *nicht* gelingen, einen selbständigen, abgeschlossenen *Geschichtsbereich der Anschauungen neben den der Thaten* zu stellen, einfach deshalb nicht, weil die Grenze beider Gebiete wohl für die philosophische Selbstbesinnung, nicht aber für die historische Beurteilung besteht. Die Verknüpfung, die sich dem Historiker darstellt, ist so innig, daß sie, wie für die ontogenetische Einzelentwicklung, so für die phylogenetische Gesamtentwicklung geradezu als eine *Einheit* erscheint.

Dem negativen Ergebnis steht eine doppelte *positive* Erwägung gegenüber: einmal enthält die geschichtliche Überlieferung Thaten *und* Anschauungen; dann aber, und diese Thatsache ist entscheidend, jener Kreis von Anschauungen, der sich im Ein-

Digitized by Google

zelleben und in dem eines Volkes zu Idealen auszureifen vermag, ist eine Macht, die, obwohl von Thaten ausgelöst, ihrerseits Ursache von Thaten werden kann und muß. Die Handlung kann das Verständnis für die Anschauung, aber auch ebensogut umgekehrt, die Anschauung das Verständnis für die Handlung erschließen.

Es unterliegt keinem Zweifel: Thaten müssen die Grundlage historischer Darstellung sein, weil sie nicht nur die häufigste, sondern auch die bestimmteste Sprache der Vergangenheit reden. Nichtsdestoweniger gebührt den Anschauungen die unentbehrliche zweite Stellung: sie dienen der Ergänzung. Die Verwebung beider Faktoren gewährleistet auch den Anschauungen ihre Geschichte; sie rechtfertigt den Versuch, die Vorstellung von bestimmten politischen Verhältnissen geschichtlich zu erfassen. Vielleicht vermag die folgende Untersuchung zu erweisen, daß eine so verstandene „Geschichte der Anschauungen", die der Grenzen ihres selbständigen Wertes sich bewußt bleibt, das historische Urteil über einen Zeitraum nicht allein ergänzt, sondern auch vertieft.

Politische Anschauungen sind überall dort, wo sie mehr als oberflächliche Meinungen sind, die Ausschnitte aus einer Gesamtauffassung des Lebens, d. h. aus einer mehr oder minder klaren Weltanschauung. So gewiß dieser Zusammenhang ist, so schwierig dürfte in den meisten Fällen sein Erweis sein. Für das Mittelalter liegt er überraschend klar. Gleich die ersten nachchristlichen Jahrhunderte haben die Glaubensthatsache des Christentums: die Erlösung der Menschheit — benutzt, um von ihr aus die Vorstellung der gesamten Menschheitsgeschichte zu redigieren. So vollzog sich der enge Gedankenbund von Christentum und Geschichte, der eben die Eigenart der mittelalterlichen Weltanschauung ausmacht. In ihr verschmilzt die politische Anschauung mit der religiösen zu erstaunlicher

Digitized by Google

Einheit. Genau dort liegt die Geistesgrenze zweier Zeitalter, wo ein Bruch dieser Einheit sich offenbart. Der Zweiheit von Gedankenfaktoren, aus denen sie sich mischt, entspricht eine Zweiheit der menschlichen Gesellschaftsformen: Staat und Kirche. Rückwirkend wird die Folge sein, daß das mittelalterliche Ideal — dieses Wort befaßt, was oben Weltanschauung hieß — jene gesellschaftliche Zweiheit in seiner theoretischen Einheit gelöst sieht.

Die Erinnerung an bestimmte geschichtliche Erscheinungen erläutert unsere allgemeine Aufstellung.

Eine erste Betrachtung wird sich mit dem Satze begnügen, daß das Christentum nicht im stande gewesen sei, die Zersetzung des römischen Weltreichs aufzuhalten. Von dem unerquicklichen Schauspiel einer zusammenbrechenden Kultur richtet sie den Blick hoffnungsfreudig auf den elementaren Vorstoß der nordischen Volksmassen, um in ihnen zuerst die würdigen Vertreter der jungen christlichen Glaubens- und Gedankenwelt zu begrüßen. Für eine solche Auffassung ergiebt das 5. Jahrhundert die deutliche Scheidelinie zweier Zeitabschnitte, die wir als Altertum und Mittelalter zu nennen gewohnt sind. Für sie liegt der Schwerpunkt in dem Eintritt neuer und zwar germanischer Volksenergien in die abendländische Geschichte, in dem Übergang der europäischen Hegemonie vom Romanen zum Germanen.

Das gewonnene Ergebnis erfährt bei verschärftem Blick seine Berichtigung. Wohl vollzieht sich im Zusammenbruch des römischen Reichs der gewaltige Sturz romanischer Schöpfung, aber über den Trümmern erhebt sich ein neuer, gleichgewaltiger und wiederum romanischer Riesenbau: diesmal ein Ideenbau, dessen Wesen der Name «Civitas Dei» ausspricht. Was diese Neuschöpfung sofort als romanisch kennzeichnet, ist ihre weltherrschaftliche Strebung und ihre vollendete staatliche Gliederung. Den geschichtlichen Unterbau und namhafte Züge der Gottes-

Digitized by Google

vorstellung entlehnt sie beim Judentum; ihr religiöser Kern ist eine Lehre der Selbstverleugnung und Weltverachtung, dem Judentum so diametral entgegengesetzt, daß der Geschichte eine Deutung des Zusammenhangs versagt bleibt.

Aber nicht mit einem Ideal allein hatte sich der praktische, staatsbildnerische Sinn des Romanen begnügt; „an die Stelle des Schattenbildes des himmlischen Staates ließ er die wirkliche Darstellung desselben treten“[1]: er schuf die römische Weltkirche. Es war der große Gregor, der folgerichtig die bedeutungsvolle Gleichung von Kirche und Civitas Dei zog.[2]

Jetzt erst erschließt sich, daß mit dem Verfall des römischen Weltreichs die Frage der europäischen Hegemonie nicht entschieden war. Nicht mit einer jungfräulichen, unberührten Gedankenwelt schloß der Germane seinen Bund, sondern mit einem romanischen Ideal. Er übernahm es kritiklos, im Zwang der geschichtlichen Notwendigkeit; andachtsvoll trat er zugleich in die weiten Hallen der römischen Kirche. Innerhalb dieser Kirche und jenes Ideals, das ihm fremde Hand bestimmt umschrieben hatte, mußte er, wenn überhaupt, seine staatliche Existenz sich begründen. Er begann eine Aufgabe, die nicht zu lösen war. Schon ein erster Versuch mußte die Unmöglichkeit enthüllen. Als ein solcher ergiebt sich das Karolingische Reich. Im folgenden wird unternommen, die Gedanken dieser Epoche über das Verhältnis von Staat und Kirche geschichtlich zu entwickeln, um darzulegen, daß, parallel mit der Geschichte der äußeren Ereignisse, die Geschichte der Anschauungen die innere Unhaltbarkeit einer solchen Staatsgründung offenbart.

[1] J. Biegler, Die Civitas Dei des heil. Augustinus, Paderborn 1894, S. 69. H. Reuter, Augustinische Studien, Gotha 1887, S. 149.

[2] Harnack, Grundriß der Dogmengeschichte, 3. Auflage, Freiburg i. B. 1898, S. 279.

Digitized by Google

II. Staat und Kirche im fränkischen Reich.

Nirgends läßt sich so deutlich als in Gallien das Emporwachsen und Erstarken der Kirche parallel mit dem Niedergang des alten Reiches verfolgen. In dem Maße, als die Bevölkerung den Halt des Staatsschutzes und der Staatsverwaltung verlor, scharte sie sich um ihre Bischöfe, die recht eigentlich zu Herren der Städte wurden. War ja doch „die Kirche die einzige Institution, welche die große Umwandlung aller Zustände unverändert überdauert hatte".[1] Diese Entwicklung, begleitet von einer raschen Zunahme des Kirchenvermögens, erfuhr eine wertvolle Gewährleistung durch den Übertritt Chlodovechs zum Christentum. Hochwichtig war die Frage, wie sich das Verhältnis der beiden Mächte, des jugendlichen Frankenstaats und der aufblühenden Kirche, gestalten würde. Die Bedingungen, unter denen sich jetzt weltliche und geistliche Gewalt gegenübertraten, waren neu und eigenartig: „Die Kirche, welcher sich Konstantin anschloß, war eine Korporation innerhalb des Reiches; die Kirche dagegen, von welcher Chlodovech getauft wurde, war ein Organismus, der sich weit über die Grenzen seines Reiches hinaus erstreckte: sie trat dem Staat als eine von ihm unabhängige Macht gegenüber."[2] Die Frankenkönige zeigten sich der schwierigen Aufgabe gewachsen. Noch war innerhalb der fränkischen Kirche der Universalgedanke zu jung, als daß man über die Betonung einer rein religiösen Zusammengehörigkeit hinausgekommen wäre. Der germanische Staatsgedanke, gegründet auf das Treuverhältnis von König und Volk, war viel zu mächtig, als daß er nicht auch die Kirchenpolitik der fränkischen Könige bestimmt hätte. Sie ließen die moralische Autorität der Bischöfe unangetastet, liehen vielmehr der Kirche kräftigen Schutz. Andererseits aber sicherten sie sich in

[1] Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 2. Aufl., Leipzig 1898, I, S. 132.

[2] Hauck, l. c. S. 114.

Digitized by Google

vollem Maße die Kirchenhoheit und entzogen der Kirche den Charakter einer Universalweltkirche.[1] Die Bischöfe traten in die Reihe der Unterthanen. Von einer Gleichstellung geistlicher mit weltlicher Macht war nicht die Rede. Dafür zeugen die Worte Gregors von Tours an Chilperich I.: «Si quis de nobis, o rex, iustitiae tramitem transcendere voluerit, a te corrigi potest; si vero tu excesseris, quis te corripiet?»[2] Eine natürliche Folge dieses „Staatskirchentums"[3] war es, daß nicht nur Berufung der Konzilien und Bestätigung der Konzilsbeschlüsse Sache der Könige wurde, sondern auch die anfängliche Bestätigung eines von Klerus und Laien gewählten Bischofskandidaten in freies königliches Ernennungsrecht überging.[4]

Entsprechend gestaltete sich auch das Verhältnis zum Papsttum. Gern erkannte das Königtum Rom als höchste Instanz für schwierige Lehr- und Glaubensfragen an; aber es dachte nicht daran, ihm jurisdiktionelle oder disziplinare Befugnisse gegenüber dem fränkischen Klerus einzuräumen.[5] Seit Anfang des 7. Jahrhunderts stockte der Verkehr zwischen Frankenland und Rom völlig und fand erst um 720 eine neue dauernde Belebung.

So war es der fränkischen Königspolitik gelungen, auch die Kirche mit dem germanischen Staatsgedanken zu durchdringen. Der Staat hatte auf der ganzen Linie seine Obergewalt gewahrt und die Kirche in dienende Stellung herabgedrückt. Den Schaden hatte nicht er, sondern die Kirche: die Metropolitanverfassung zersprang, der Klerus verweltlichte. Nur eine tiefgreifende Reformation konnte weiterem unheilbarem Verfall vorbeugen.

[1] R. Weyl, Das fränkische Staatskirchenrecht zur Zeit der Merowinger, Breslau 1888, S. 7. E. Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, Straßburg 1878, Band II, S. 54, 185.

[2] MG. SS. Rer. Mer. I, S. 211 (Hannover 1885).

[3] P. Hinschius, Staat und Kirche, Freiburg 1883, S. 194.

[4] Weyl, l. c. S. 17, 25, 60. Loening, S. 35, 130, 185.

[5] Weyl, l. c. S. 11. Hauck, l. c. S. 408. Loening, l. c. S. 63.

Digitized by Google

Der Reformator erschien in Bonifatius. Außer einer Stärkung des Glaubens und des kirchlichen Gefüges brachte er den Franken das römische Weltkirchentum. Am 30. November 722 weihte ihn Gregor II. zum Bischof für fränkisches Gebiet. Seine letzte Synode hielt er im Frühjahr 747; dort erklärte der fränkische Klerus feierlich und einstimmig: «fidem catholicam et unitatem et subiectionem Romanae ecclesiae fine tenus vitae . . . velle servare; sancto Petro et vicario eius velle subici; . . . metropolitanos pallia ab illa sede quaerere, et per omnia praecepta sancti Petri canonice sequi desiderare.»[1] Sind auch die Beschlüsse jener Synode niemals ausgeführt worden: sie krönen gleichwohl das Lebenswerk des Bonifatius; der fränkische Klerus war endgiltig in die römische Weltkirche einbezogen.

Wie verhielten sich zu dieser Neugestaltung die fränkischen Fürsten? Karl Martell ließ den Bonifatius gewähren, ohne ihn zu fördern. Er las das päpstliche Empfehlungsschreiben mit derselben Gleichgültigkeit, wie 17 Jahre später die Gesuche Gregors III. um Hilfe gegen die Langobarden. Erst Karlmann und Pippin, seine Nachfolger, traten aus dieser politisch klugen Zurückhaltung heraus. In Austrasien und Neustrien wurden Reformsynoden gehalten. Freilich vollzogen sie sich anders, als Papst Zacharias erwartete, nämlich je unter Vorsitz der Fürsten, nicht unter dem seines Legaten Bonifatius. Was beschlossen wurde, galt nur, weil *sie* es genehmigten.

War so von einer Erschütterung des staatlichen Übergewichts, einer Umgestaltung der rechtlichen Verhältnisse nicht die Rede[2], so trieb doch die Vertiefung und universale Erweiterung des kirchlichen Gedankens im Verein mit den äußeren Ereignissen

[1] Jaffé, Bibliotheca Rerum Germanicarum, Berlin 1864 ff., Band III, Monumenta Moguntina, Ep. 70, S. 101 und Ep. 67, S. 193.

[2] Hauck, l. c. S. 509.

Digitized by Google

unaufhaltsam in der eingeschlagenen Richtung vorwärts. Die Anerkennung Roms als der höchsten moralischen Autorität konnte nicht glänzender geschehen, als wenn Pippin die Zustimmung des Papstes zur Entthronung des letzten Merovingers einholte: wie hoch mußte der Apostelfürst in der Schätzung des fränkischen Volkes gestiegen sein, wenn eine so selbstbewußte Natur wie Pippin zur Rechtfertigung eines politischen Schrittes nicht nur seine Billigung nicht entbehren wollte, sondern sogar glaubte, den Thronwechsel auf die Autorität des Papstes stützen zu müssen! Es war nur natürlich, wenn zwei Jahre später, im Oktober 753, Papst Stephan II. im Frankenreich bei jenem Fürsten, dem die Anerkennung seines Vorgängers Zacharias so wertvoll gewesen war, sich Hilfe gegen die Bedrängnis der Langobarden erbat. Auf der Pfalz zu Ponthion, in den Januartagen des Jahres 754, trafen sich König und Papst. Hier und auf dem wenige Monate später zu Quierzy abgehaltenen Reichstag wurde jenes denkwürdige Schutzverhältnis zwischen Königtum und Papsttum begründet, das die Grundlage des mittelalterlichen Kaisertums geworden ist. Der mächtigste Volksbeherrscher des Abendlandes und das Oberhaupt der universalen Kirche waren sich so nahe getreten, daß eine Auseinandersetzung über die beiderseitigen Machtsphären unvermeidlich war. Sie fand den, wenn man so sagen darf, „staatsrechtlichen" Ausdruck in eben jener Schutzpflicht, die der fränkische König dem Papsttum gegenüber antrat. Mit der Betrachtung ihres Gedankengehalts erschließt sich unser Thema.

III. Der Patriziat.

Der Bilderstreit zerriß die ideelle Gemeinsamkeit von Byzanz und Rom. Zwar dauerte die politische Abhängigkeit fort bis

Digitized by Google

794[1], um sich aber bei der zunehmenden Ohnmacht des Exarchen von Ravenna mehr und mehr zu lockern. Mit der Übernahme zahlreicher öffentlicher, staatlicher und namentlich städtischer Aufgaben trat die reiche Kirche in die Lücken ein, welche die desorganisierte kaiserliche Verwaltung offen ließ.[2] Nichts war natürlicher, als daß die Bevölkerung Roms im Angesicht der verhaßten Langobarden, die mit dem Herzogtum von Spoleto als einem gefährlichen Keil ständig die schmale Verbindung zwischen Rom und Ravenna bedrohten, immer enger unter der einzigen Macht sich zusammenschloß, die den nationalen Gedanken vertrat: unter dem Papsttum.[3] War es auch vor allem der Primat Petri, auf den die Päpste ihre kirchliche Machtstellung begründet hatten, so vergaßen sie doch nicht, „die Würde der Stadt Rom" als einen wichtigen Mitgrund für diese Stellung geltend zu machen.[4] Und gerade das Bewußtsein von der historischen Würde der ewigen Stadt war es auch, was den nationalen Stolz der römischen Bevölkerung ausmachte. Von Generation zu Generation lebte die Idee des Imperiums in den Köpfen fort: „kein Römer konnte den Zustand Italiens anders denn als einen vorübergehenden Notstand betrachten".[5]

So wuchs das Papsttum in eine politische Stellung hinein, die durch den Reichtum des Patrimoniums ihre materielle Grundlage erhielt. Wie einst die Provinzen das kaiserliche Rom, so ernährten jetzt die Patrimonien das päpstliche.[6] Mit der Or-

[1] Harnack, Das Karolingische und das Byzantinische Reich in ihren wechselseitigen politischen Beziehungen, Göttingen 1880, S. 7.

[2] L. M. Hartmann, Geschichte Italiens im Mittelalter, Leipzig 1897 ff., I, S. 374 ff.

[3] Döllinger, Das Kaisertum Karls des Großen und seiner Nachfolger, München 1864 (Münch. histor. Jahrb. 1865), S. 182.

[4] Langen, Geschichte d. röm. Kirche von Nikolaus I. bis Gregor VII., Bonn 1892, S. 15.

[5] Döllinger, l. c. S. 317. [6] Hartmann, l. c. II, 1, S. 151 ff.

Digitized by Google

ganisation der Wohlthätigkeit und der Naturalverſorgung des Heeres trat der Papſt in die Erfüllung wichtiger Staatsaufgaben. Langſam aber ſtetig vollzog ſich im 7. Jahrhundert die Entſtehung eines ſelbſtändigen römiſchen Verwaltungsgebiets. Es entſtand jenes eigenartige Gemeinweſen, das als «Romanorum Res publica» oder «Sancta Res publica» in den Quellen auftaucht. Für unſere Zeit bedeutet der Begriff nur den römiſchen Dukat oder das römiſche Stadtgebiet.[1] Mit dem Beginn des 8. Jahrhunderts war der Papſt auf dem beſten Weg, ſouveräner Herrſcher in Mittelitalien zu werden.

Dieſe Entwicklung geriet durch das feindliche Vordringen der Langobarden in Gefahr. Papſt Gregor III. nahm bei den entſtandenen Verwicklungen die Partei der Herzoge von Benevent und Spoleto; die Folge war, daß König Liutprand 739 Rom belagerte. Von Byzanz war keine Hilfe zu erwarten; jetzt entſchloß ſich der Papſt zum entſcheidenden Schritt: „er gab der päpſtlichen Politik die beſtimmte Richtung nach dem Weſten".[2] Was Karl Martell Gregor III. abſchlug, gewährte 15 Jahre ſpäter ſein Sohn Pippin Stephan II.: er übernahm den Schutz des Papſttums und des römiſchen Dukats gegen die Langobarden.[3]

Über den Inhalt der mündlichen Abmachungen von Ponthion, der verlorenen Urkunde von Quierzy, iſt viel geſtritten worden. Die Frage des Umfangs der Verleihung Pippins braucht hier nicht neu aufgeworfen zu werden. Nach den zuſammenfaſſenden Unterſuchungen Lindners enthielt die Urkunde von Quierzy „nur ein allgemein gehaltenes Verſprechen, die Gerechtſame des heiligen Petrus zurückzubringen".[4] Eine genaue Umſchreibung des den Päpſten zugeſicherten Gebiets unterblieb;

[1] Lindner, Die ſogenannten Schenkungen Pippins, Karls des Großen und Ottos I., Stuttgart 1896, S. 23.

[2] Hauck, l. c. S. 499. [3] S. o. S. 8. [4] Lindner, l. c. S. 79.

Digitized by Google

als Inhalt der «iustitia beati Petri», wie sie in den Papstbriefen des 8. Jahrhunderts so häufig wiederkehrt[1], wird — wie sich aus der kritischen Untersuchung der strittigen Quelle durch Scheffer-Boichorst ergiebt — das Papsttum von Anfang an die ganze „römische Republik", d. i. das gesamte, ehemals byzantinische Gebiet von Mittelitalien betrachtet haben.[2]

Wie war nun das neue Verhältnis zwischen König und Papst gedacht? Am 28. Juli 754 wurde König Pippin mit seinen Söhnen Karl und Karlmann durch die Hände des Papstes Stephan gesalbt und geweiht[3], eine Handlung, deren erstes Auftreten im fränkischen Reiche schwerlich ohne Mitwirkung des Bonifatius erfolgte, der sie als angelsächsischen Brauch kannte, und der zugleich der rührige Förderer des päpstlichen Einflusses war. Die nächstliegende Bedeutung dieses Moments liegt in der nochmaligen feierlichen Legitimierung des Karolingischen Hauses durch den Papst, der denn auch den fränkischen Adel streng verpflichtete: «ut numquam de alterius lumbis regem in aevo praesumant eligere».[4] Diese confirmatio der Karolingerherrschaft war eine wertvolle Gefälligkeit, die Stephan dem König erwies. Mit ihr ist die Bedeutung der Salbung noch nicht erschöpft. Schon in der Clausula selbst heißt es vom Hause Pippins: «divina pietas exaltare dignata est».[5] Der Sinn dieser Worte klärt sich, wenn man die Auffassung der Salbung in den Papstbriefen verfolgt. Stephan II. schreibt 755 an Pippin und seine Söhne: «Super turbas populorum et multarum gentium isdem rex regum et dominus domi-

---

[1] So z. B. Jaffé, Bibliotheca, Bd. IV, Monumenta Carolina, Ep. 6, S. 35, Ep. 7, S. 38, 40, 41 und Ep. 14, S. 72 u. f. f.

[2] Lindner, l. c. S. 23, 30, 41. Scheffer-Boichorst in den Mitteilungen des Instituts f. österr. Geschichtsforschung V (1884), S. 200.

[3] MG. SS. XV, S. 1. De unctione P. regis nota.

[4] l. c. [5] l. c.

Digitized by Google

nantium salvos vos instituit, ut per vos sancta Dei ecclesia exaltetur»[1] und im selben Brief «ideo vos Dominus . . . unxit in reges, ut per vos sancta sua exaltetur ecclesia»[2], und noch deutlicher «prae ceteris regibus et gentibus vos suos peculiares faciens». Nimmt man dazu eine Äußerung Pauls I. aus seinem Briefe an Karl und Karlmann vom Jahr 763: «vos quippe Dominus elegit prae omnibus regibus et liberatores sanctae suae catholicae et apostolicae constituit ecclesiae et in reges per manus beati Petri ungui dignatus est»[3] und eine solche Stephans III. (an dieselben Fürsten 769/770): «perfecti estis christiani et gens sancta atque regale estis sacerdotium . . . quia oleo sancto uncti . . . caelesti benedictione estis sanctificati»[4], so ergiebt sich, was gemeint ist. Das karolingische Königtum ist durch die päpstliche Salbung zu einer besonderen, erhabenen Sendung geweiht worden; es ist durch sie nicht nur legitimiert, sondern auch emporgehoben worden. Eben diese Bevorzugung, seine religiöse ideale Sendung legte ihm die reale Verpflichtung auf, die «iustitia beati Petri» zu gewährleisten. Der Papst war derjenige, der allein — durch die Salbung — die Auszeichnung verleihen konnte. Mußte das nicht von Anfang an eine — wenn auch zunächst nur geistliche — Überhöhung des Papsttums über das Königtum bedeuten? Hier trat eine eigentümliche, gewiß nicht bewußt konstruierte Abhilfe in die Lücke des Gedankenganges: nicht der Papst, sondern der heilige Petrus war der eigentliche Verleiher der neuen Würde; in seinem Namen — auf mittelbaren Befehl Gottes — hatte der irdische Stellvertreter die Weihe vollzogen.[5] Der Papst erschien

[1] Jaffé IV, Ep. 7, S. 38. [2] l. c. S. 41. [3] Ep. 26, S. 104.
[4] Ep. 47, S. 160. Außerdem: Ep. 6, S. 36. Ep. 13, S. 71. Ep. 16, S. 76. Ep. 33, S. 118. Ep. 36, S. 126. Ep. 44, S. 147/148.
[5] Ep. 45, S. 152.

Digitized by Google

jetzt als zweiter Mittelsmann: Gott gab Petrus den Auftrag und Petrus erledigte denselben durch die irdischen Hände des Papstes. Das Verhältnis gewinnt dadurch nicht an Klarheit. Wo uns eine staatsrechtliche Normierung erwünscht wäre, tritt eine spirituelle Verflüchtigung ein.

Und doch war die verworrene Anschauung vielleicht ein unbewußter Niederschlag der thatsächlichen Stellung beider Gewalten: des Königtums und des Papsttums.

In Wirklichkeit trat der Papst als demütig Bittender vor den Frankenherrscher. Wenn eine wenig spätere Nachricht ihn mit Asche auf dem Haupt und auf dem Boden liegend Pippin anflehen läßt[1], so schmückt sie vielleicht den Vorgang dramatisch aus, charakterisiert aber treffend die Sachlage. Der bettelnde Papst mußte sich selbst zu dürftig vorkommen, um seine eigene Person als gleichberechtigten Kontrahenten neben den Inhaber so beträchtlicher Macht zu stellen. Er trat bescheiden zurück und schob die Gestalt des heiligen Petrus ein. Die überirdische Persönlichkeit des Apostels stand über beiden, über Pippin nicht minder als über ihm. Vielleicht tritt es nirgends so deutlich zu Tage, wie sehr schon im frühesten Mittelalter die religiöse Erwägung die politische überwog. Wäre es anders gewesen, der Papst hätte an dem Erfolg seines Hilfegesuchs verzweifeln müssen.

Petrus hatte den Frankenkönig zu seinem Dienst ausersehen. Diese Erwählung hatte er ihm durch die Gnade der Salbung kundgethan; jetzt war es am König, sich für solche Bevorzugung erkenntlich zu zeigen. Aus dem „helfen wollen" wurde ein „helfen dürfen": es handelte sich um eine Glaubens-

[1] MG. SS. I, S. 293. Vergl. dazu Ep. 9, S. 51 (Stephan II. an Pippin 756): «peto te et . . . provolutus terrae et tuis vestigiis me prosternens . . . coniuro . . .»

Digitized by Google

probe[1], zu der ihm der Heilige Gelegenheit bot. Zu ihrer Erfüllung trat der König in ein Treuverhältnis zum Apostel. Es ist schwer zu entscheiden, ob das romanische Papsttum mit Absicht gerade diese echt germanische Treuvorstellung in den Gedankengang einführte, um dem Franken seine Aufgabe mundgerechter zu machen. Das Papstbuch berichtet, daß zu Ponthion der König dem Papst einen Eid geleistet habe: «omnibus mandatis eius . . . . sese totis nisibus obaudire».[2] Ist ein solcher Eid thatsächlich geleistet worden, so wurde er, wie nach dem Vorhergehenden zweifellos ist, dem heiligen Petrus in die Hand des Papstes geschworen und bezog sich nur auf die jetzt eben zu leistende Hilfe, ohne das Gesamtverhältnis bekräftigen zu wollen, in dem die Beziehung beider Gewalten der Anschauung sich darstellte. Dieses scheint vielmehr in einem allgemein gehaltenen Treuversprechen seinen Ausdruck gefunden zu haben, und zwar so, daß Pippin dem Apostel Treue gelobte, mit andern Worten: er trat in seinen Dienst. Dafür spricht die Art, wie die Päpste späterhin an die Vorgänge von Ponthion mahnen: «polliceri», «promittere» und «spondere» sind die üblichen Worte, die sie den Königen vorhalten.[3] Paul I. redet auch wohl von «foedera», welche sein Vorgänger Stephan mit den fränkischen Fürsten geschlossen habe[4], aber an einen Eid wird nie gemahnt; derselbe Papst spricht in einem Brief an Pippin (zwischen 761/66) geradezu von «fidei pollicitatione . . . quam beato Petro principi apostolorum nostroque praedecessori . . . . Stephano papae spopondistis». Die «fides» als Treue meint auch schon Stephan II., wenn er den Söhnen Pippins mit Anlehnung an eine Bibel-

[1] Ep. 2, S. 16. Ep. 7, S. 38.

[2] Duchesne, Liber pontificalis, Paris 1884, I, S. 448.

[3] Ep. 6, S. 35. Ep. 7, S. 38.

[4] Ep. 12, S. 67.

Digitized by Google

ſtelle (2. Tim. 4, 7) wünſcht, ſie möchten am jüngſten Tag ſprechen können: «Domine noster, princeps apostolorum beate Petre, ecce nos clientuli tui, cursum consumantes fidem servantes tibi ecclesiam Dei a superna clementia tibi commendatam . . . defendentes . . . liberavimus».[1] Erſchöpfender wird dieſes geiſtliche Treuverhältnis nirgends gekennzeichnet. Wird an unzähligen anderen Stellen der Apoſtel «protector» oder «fautor» der fränkiſchen Könige, genannt oder heißt er ſie gar einmal ſelbſt «adoptivos filios»[2] oder «peculiares suos»[3], ſo können ſolche allgemeine Bezeichnungen nur den beſchriebenen Charakter der Verbindung beſtätigen.

Die reale Verpflichtung, welche der übernommene Dienſt in ſich ſchloß, iſt oben geſtreift worden.[4] Seine ideale Seite kam in dem ſtändigen Zuſatz: «ad exaltationem sanctae Dei ecclesiae» zum Ausdruck. Wer die Kirche des Apoſtels und damit das «fundamentum et caput omnium Christianorum»[5] ſchützte und förderte, war zugleich mitthätig an der Feſtigung des hierarchiſchen Geſamtbaues.

Dieſe Mitarbeit übernahm der fränkiſche König als Anwalt des heiligen Petrus: «omnes suas causas vobis commisit» und «nos infelices juxta dominicum praeceptum egimus, et omnes causas beati Petri vobis commendavimus», ſchreibt Stephan II. 755 an Pippin und ſeine Söhne. Dasſelbe beſagen die ſo oft wiederkehrenden Namen «defensor» und «liberator» und endlich auch der Titel «patricius» oder vollſtändiger «Romanorum patricius».[6] Der letztgenannte

[1] Vergl. auch Ep. 6, S. 34: «fidem quam . . . colitis». Ep. 22, S. 96: «in ea sponsionis fide».

[2] Ep. 10, S. 57. [3] Ep. 7, S. 38. [4] S. o. S. 11 ff.

[5] Ep. 43, S. 145.

[6] Die ſo oft wiederholte Bezeichnung von ſeiten des Papſtes als «compater» iſt zu ſehr perſönlicher und formeller Natur, um hier beſonders beſprochen zu werden.

Digitized by Google

Titel, der auch dem ganzen neugeschaffenen Verhältnis des Königs zum Papst den Namen gegeben hat, befaßt den dargestellten Gedankengang, ohne ihn zu bereichern. Die Wahl gerade dieses Titels entsprang gewiß keinem andern Bedürfnis als dem, ein thatsächlich Neues vor sich selbst und der Welt zu rechtfertigen.

Und ein Neues war es in der That, was mit diesem fränkischen „Patriziat" geschaffen war. Die Stellung des ehemaligen Exarchen von Ravenna, dem Pippin, wie meist vermutet wird, im Titel nachgefolgt sein soll, war eine ausgesprochene Rechtsstellung gewesen. Die des fränkischen Königs war, fast ebenso ausgesprochen, nur ehrenvolle Pflichtstellung. Die Frage nach seinen Rechten hängt aufs engste zusammen mit einer andern, die bisher zurückgestellt wurde: Welche Stellung nahm nun eigentlich die Person des Papstes innerhalb des neu gewonnenen Zustandes ein?

Bis jetzt sahen wir den Papst hinter der unmittelbaren Beziehung von König und Apostel zurücktreten. In der «Romanorum Respublica» war der Papst schon vor der fränkischen Schutzherrschaft Landesherr geworden.[1] Wie stellte sich zu dieser souveränen Herrschaft der fränkische König? Konnte nicht auch er als Anwalt des Apostels, als Schützer Roms und der römischen Kirche innerhalb des Kirchenstaates Herrenrechte beanspruchen? Oder, um die Kernfrage zu fassen: Wer stand eigentlich höher — der Stellvertreter oder der Anwalt des Apostels?

Leider bleibt gerade diese wichtigste Frage recht im unklaren.

Daß sich die Päpste als Herren im werdenden Kirchenstaat betrachteten, sprachen sie unverhohlen aus. Zwar wird

[1] S. o. S. 11.

Digitized by Google

auch hier der Heilige als eigentlicher Besitzer genannt. Es wird von seinem «populus peculiaris»[1], wohl auch von der «copiosa familia beati Petri»[2] gesprochen; gelegentlich nimmt der Apostel selbst für „sein römisches Volk"[3] das Wort. Aber hier, wo es sich um einen realen Besitztitel handelte, reichte seine überirdische Persönlichkeit nicht aus. Er war der Eigentümer, Besitzer war der Papst. Dieser spricht von dem ihm anvertrauten Volk, von seinen Städten und seinen Optimaten[4]: „in der Verwaltung, der Politik, der Rechtspflege des römischen Gemeinwesens erscheint der Papst als leitend".[5]

Was blieb unter solchen Umständen für den Frankenkönig übrig? Stephan II. versicherte ihn zwar einmal ums andere: «Post Deum in manibus vestris nostras omnium Romanorum commisimus animas»[6] und «vobis animas omnium nostrum Romanorum tradidimus»[7], aber das wollte nicht mehr besagen als: Auf dich allein haben wir unsere Hoffnung gesetzt. Paul I. verspricht: «firmi et robusti usque ad animam et sanguinis nostri effusionem in ea fide et dilectione et caritatis concordia atque pacis foedera, que praelatus . . . pontifex vobiscum confirmarit, permanentes et cum nostro populo permanebimus usque in finem» und fügt bei fast gleichlautendem späteren Versprechen noch hinzu: «vestris obtemperantes voluntatibus».[8] Ganz ähnlich schreibt Konstantin II.: «regni vestri Francorum caritate et dilectione atque sincera fidelitate cum omni nostro populo firma constantia erimus permansuri».[9] Auch diesen Versicherungen läßt sich nicht mehr entnehmen, als daß Stephan II. in Ponthion auch seinerseits für sich und die Römer dem Frankenkönig Treue

[1] Ep. 2, S. 16/17. [2] Ep. 8, S. 45. [3] Ep. 10, S. 59.
[4] Die Belege sind schon gesammelt von Hauck II., S. 29, n. 4.
[5] Hauck l. c. [6] Ep. 8, S. 45/46. [7] Ep. 9, S. 55.
[8] Ep. 12, S. 68. Ep. 43, S. 142. [9] Ep. 45, S. 153.

Digitized by Google

versprochen haben muß. Die Einräumung irgend eines Herrscherrechtes im Kirchenstaat war in diesem allgemein gehaltenen Gelöbnis nicht beschlossen. Merkwürdig ist das Versprechen des Gehorsams bei Paul I. (s. o.). Es läßt sich kaum anders erklären denn als eine Wendung, die dem Papst angesichts der imponierenden Machtstellung des Frankenherrschers entschlüpfte. Diesem selbst muß es ganz fern gelegen haben, in die politische Stellung des Papstes mit eigenen Ansprüchen einzugreifen. Aus einem Brief, den Senat und Volk von Rom zwischen 757 und 758 an den König richten, um ihm für den erwiesenen Schutz zu danken, geht hervor, daß er sie nach der Wahl Pauls I. schriftlich ermahnt hatte: firmos ac fideles debere permanere erga beatum Petrum principem apostolorum et sanctam Dei ecclesiam et circa beatissimum . . . et a Deo decretum dominum Paulum summum pontificem et universalem papam».[1] Sie geloben ihm, beständige und treue Diener der heiligen Kirche Gottes und ihres Vorstehers, des Papstes, zu sein; sie nennen sich seine Getreuen und versprechen fast mit denselben Worten, wie die Päpste zu thun pflegten, in der Liebe zu ihm und zum fränkischen Reich zu verharren. Der Brief ergiebt fürs erste, daß Pippin die Römer nicht als *seine*, sondern als des *Papstes* Unterthanen betrachtete, denn er forderte sie ausdrücklich auf, ihrem Herrn, dem Papst, zu gehorsamen; dann aber beweist er, daß das Verhältnis der Römer zu ihm ebensowenig rechtlich festgelegt war wie seine Beziehung zum Papst. Es scheint außer Zweifel, daß die Römer sich dem König eidlich verpflichteten. Wurde ein solcher Eid geleistet, so war er nach dem Gesagten keinesfalls ein *Unterthaneneid*, sondern ein ganz allgemein gehaltener Treueid[2], der wohl ihre politische

[1] Ep. 13, S. 76.

[2] Die Beweisführung für die Leistung eines Treueids bei Hauck II., S. 31, ist überzeugend. Nur darf, wie unsere Ausführungen ergeben,

Digitized by Google

Bewegungsfreiheit nach außen band, aber innerhalb des Kirchenstaates dem König keine Rechte einräumte; war er vielleicht als Patrizius an der Papstwahl entscheidend beteiligt?

Im April 756 starb Stephan II. Sein Bruder Paul wurde als Paul I. zu seinem Nachfolger gewählt.[1] Der Brief, in dem Paul seine Wahl mitteilte, ist uns erhalten.[2] Er beschränkt sich darauf, den Tod Stephans anzuzeigen und von der Thatsache der vollzogenen Wahl und Konsekration Kenntnis zu geben. Von einer Bitte um Genehmigung der einen oder andern ist nicht die Rede. Es handelte sich lediglich um die Erfüllung einer Anstandspflicht gegenüber dem fränkischen Schutzherrn; daran schloß sich die übliche Versicherung «in fide et dilectione et caritatis concordia» beständig zu bleiben.[3] In ganz ähnlicher Weise stattete 767 Konstantin II. Anzeige von seiner Wahl ab.

Der König hatte also auch hier auf jedes Recht der Mitwirkung verzichtet; er unterließ es, irgend ein Übergewicht gegenüber dem Papst geltend zu machen. Äußerlich war ja die Abhängigkeit des Papstes von ihm augenscheinlich; die spirituelle Dunkelheit des Verhältnisses überhob der Notwendigkeit, einen Schluß auf die Stellung des einen zum andern zu ziehen.

Überblickt man den Gesamtinhalt des Patriziats, so ergiebt sich, daß ein Rechtsgedanke in dieser Neuerscheinung nicht ent-

wohl nicht an einen Unterthaneneid gedacht werden, sondern lediglich an ein Treuversprechen, das den Schutz des Frankenkönigs zur Folge hatte.

[1] Oelsner, Jahrbücher des fränkischen Reichs unter König Pippin, Leipzig 1871, S. 292.

[2] Ep. 12, S. 67.

[3] S. o. S. 18. Auf die Benützung derselben Worte für die Todesmitteilung, wie sie in dem für den Exarchen von Ravenna bestimmten Formular (Liber diurnus ed. Sickel, Regensburg 1889, S. 49) üblich waren, vermag ich bei der Starrheit der kurialen Kanzleigebräuche kein Gewicht zu legen. Siehe dagegen Mühlbacher, Deutsche Geschichte unter den Karolingern, Stuttgart 1896, S. 72.

Digitized by Google

halten ist. Die Berührung von König und Papst und damit von Staat und Kirche war noch nicht real genug, um zu einer realen, d. i. rechtlichen Auseinandersetzung beider Gewalten zu zwingen. Die religiöse Veranlassung, der sie entsprungen war, gab ihr das Gepräge. Der König übernahm eine Schutzverpflichtung, die für ihn vorzugsweise von idealem Werte war und allerdings in dieser Eigenschaft auch politisch nutzbar werden konnte.[1] Er trat als Anwalt des Apostels neben dessen Stellvertreter; eine Rangfrage wurde nicht aufgeworfen; die äußeren Ereignisse waren für eine solche nicht reif genug. Der Papst stand außerhalb des fränkischen Reichsverbands; mit ihm als dem Oberhirten der Kirche schloß der König einen Treuvertrag, in dem er ihn als Stellvertreter des eigentlichen Kontrahenten, Petrus, betrachtete. Damit verlor sich die Beziehung beider Gewalten in überirdisches Gebiet; gleichzeitig verloren sich auch etwaige Rechte des Königs in Jenseitsverheißungen.

Der ganze Patriziat war ein Übergangszustand, zu flüchtig und locker, um sich in klaren Rechtsanschauungen niederzuschlagen.

Noch lag das Langobardenreich, wenn auch gedemütigt, so doch ein selbständiger Staat, zwischen dem Papst und seinem Schutzherrn. War erst diese Scheidewand gefallen, dann standen sich König und Papst so nahe, daß eine Klärung ihrer Stellung zu einander unvermeidlich war: die mittelalterliche Welt wurde sich bewußt, daß es eine Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche gab.

[1] S. o. S. 9.

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Die Einheit von Staat und Kirche.

«Omnipotens Dominus . . . terminos vestros dilatet, subiciens excellentissimis regibus vestris omnes barbaras nationes ad perfectam liberationem et exaltationem sanctae universalis Dei ecclesiae et fidei orthodoxae integritatem», so hatte Paul I. den Franken verheißen. Karl der Große führte diese Verheißung der Erfüllung entgegen. In den Jahren 773 und 774 warf er die Langobarden nieder und nahm selbst den Titel eines Königs der Langobarden an. Damit war der fränkische König Nachbar des Papstes geworden: Italien und der fränkische Norden wurden Teile eines Reichskörpers.

Dieses bedeutungsvolle Ereignis konnte nicht ohne Einfluß auf die weitere Ausgestaltung des Patriziates bleiben.

Bisher war sein Hauptinhalt Schutz des Papstes gegen die Langobarden gewesen. „Nun war der fränkische König zugleich König der Langobarden, die Notwendigkeit einer Schutzmacht hatte damit aufgehört.“ [1] An Ostern 774 erschien Karl in der ewigen Stadt. Er erneuerte dem Papst Hadrian I. das von seinem Vater zu Quierzy gegebene Schenkungsversprechen; „der bisher nicht ins einzelne gehenden Verheißung gab er Form und Gestalt“ und „gestand allen Besitz zu, der je den Päpsten von den Langobarden entzogen worden war“.[2] Doch

[1] Hauck II, S. 85.

[2] Lindner, l. c. S. 81.

Digitized by Google

knüpfte er offenbar daran die Bedingung, daß der Papst seine Ansprüche urkundlich zu erhärten habe.[1] Bei Gelegenheit jener Abmachungen muß auch der Inhalt des Patriziats neu bestimmt worden sein. Wenn Pippin sich mit einer bloßen Pflichtstellung zufrieden gegeben hatte, so mußte sich Karl gewisse Rechte vorbehalten. Es fiel ihm so wenig ein wie einst seinem Vater, den Papst in seiner Stellung als Territorialherr des Kirchenstaates beschränken zu wollen, aber eine vollfreie politische Stellung nach außen konnte ihm jetzt noch weniger als früher gewährt werden.[2] „Rom blieb dem fränkischen Reich angefügt; der Papst hatte ein Anrecht auf den fränkischen Schutz; er blieb in vieler Hinsicht souverän, aber er entbehrte des wichtigsten Souveränetätsrechts: seine politische Stellung nach eigenem Ermessen wählen zu können."[3]

Die Lage war eigenartig genug: der Papst sah sich einbezogen in die weiter und weiter sich dehnende Machtsphäre des Frankenreiches. Durch Gewährung seiner territorialen Ansprüche hatte ihm Pippin den Rückhalt gewährt, dessen er bedurfte, um seine Stellung als geistliches Haupt der christlichen Kirche endgültig zu behaupten. Mußte ihm nicht jetzt, wo er innerhalb einer so imponierenden Gebietseinheit stand, die Einheit seiner Kirche, die über diese ganze weite abendländische Welt ihr Netz spannte, mehr als je in die Augen springen, um sein Machtbewußtsein zu steigern? Diese Gebietseinheit beherrschte Karl. Wie oben gezeigt wurde, hatten die fränkischen Könige an der Kirchenhoheit in ihrem Reich allezeit unentwegt festgehalten.[4] Daran hatte auch Pippin nichts geändert.[5]

---

[1] Abel-Simson, Jahrbücher des Fränkischen Reichs unter Karl d. Gr., Leipzig 1888, I, S. 170.

[2] S. o. S. 19/20. [3] Hauck II, S. 85.

[4] S. o. S. 8. [5] Hauck II, S. 33.

Digitized by Google

Hier der Papst, zwar politisch nicht unabhängig, aber doch der anerkannte Oberhirte der Kirche, dort der König mit dem Anspruch, Staat und Kirche unumschränkt zu leiten —: die neue Lage drängte zu einer neuen Lösung der Frage. Auch die Anschauungen reiften einer solchen entgegen.

Die Idee des Papsttums gipfelt in dem Gedanken einer alles überragenden geistlichen und sittlichen Machtstellung. „Es können Zeiten kommen, in welchen das Streben, diese Idee zu verwirklichen, vor dem Drange der allgemeinen Ereignisse zurücktreten muß... Aber die Idee selbst ist unveränderlich, ist keinem Wechsel der Zeiten, keiner Veraltung durch den Einfluß der sich mehrenden Jahrhunderte unterworfen."[1] Eine solche Zeit des Dranges war die Langobardennot um die Mitte des 8. Jahrhunderts gewesen. Das Papsttum vergaß seine Ansprüche nicht, aber ihre Betonung trat zurück. Es war wohl die Rede vom «fundamentum et caput omnium ecclesiarum»[2] oder «firmamentum fidei» und den Frankenkönigen wurde als Inbegriff ihres Schutzes die «orthodoxa fides»[3] nicht zu nennen versäumt. Doch bei vereinzelten Äußerungen blieb es. Eine energische Betonung der geistlichen Ausnahmestellung gegenüber dem Königtum fand nicht statt. Angesichts solcher Zurückhaltung mußten es Karl und Karlmann seltsam finden, wenn Stephan III. auf die Kunde, daß einer von ihnen eine Tochter des Langobardenfürsten heimführen wolle, sich ereiferte: sie dürften nicht wagen, „gegen den Willen des apostolischen Stuhles zu handeln", und gar ausdrücklich Gehorsam von ihnen verlangte.[4] Der Papst verstieg sich damals bis zur Drohung mit dem Bann.[5] Die Drohung verhallte

[1] Carl von Noorden, Hinkmar, Erzbischof von Rheims, Bonn 1863, S. 211.

[2] Ep. 43, S. 145. [3] Ep. 13, S. 69. Ep. 33, S. 118 u. sonst.

[4] Ep. 47, S. 161. [5] Ebendas. S. 164.

Digitized by Google

wirkungslos. Gleichwohl giebt der Brief eine erste Ahnung, wie weit das Papsttum die Konsequenzen aus seiner geistlichen Machtstellung treiben konnte.

Sieht man von dieser einmaligen Aufwallung ab, so sind es erst die Briefe Hadrians I., welche die ausgezeichnete Würde des apostolischen Stuhls wieder mehr hervorheben. Bisher hatte die Anschauung den Stellvertreter und den Anwalt des Apostels harmlos nebeneinander gestellt; jetzt, wo die äußerlich veränderte Lage nur zu leicht beide Gewalten in einen Gegensatz trieb, mußte das Hoheitsgefühl des Papstes häufiger zum Ausdruck drängen. Der Apostel Petrus hörte nicht auf, in den Briefen zu fungieren, aber die Naivetät des Verhältnisses litt unter dem Druck der Thatsachen. An die Stelle der überirdischen Persönlichkeit trat langsam, aber zusehends ihr irdischer Stellvertreter. Der Papst beginnt von «sancta Romana nostra ecclesia»[1] und «nostra summa sedes»[2] zu reden; er nennt sich den «rector» der Kirche[3] und spricht es unverhohlen aus, daß er „durch Gottes Gnade die heilige Kirche Gottes lenke und regiere".[4] Feierlich faßt er alles zusammen in der Erklärung: «Nos quippe vel immeriti sedem apostolorum adepti vice beati Petri principis apostolorum suscipientes ac tenentes atque cuncto populo christiano nobis a Deo commisso regentes, non ab hominibus neque per hominem electi sumus, sed per Jesum Christum dominum nostrum vocati».[5] Höher konnte die päpstliche Aufgabe kaum aufgefaßt werden, als wenn er die ganze Christenheit in sein Regiment einschloß und seine Wahl unmittelbar auf Christus zurückführte. Stolz nannte er ein andermal die «pastoralis cura omnium ecclesiarum» sein eigen[6] und schrieb dem König: „Wir zweifeln

[1] Ep. 54, S. 180. [2] Ep. 96, S. 280. [3] Ep. 73, S. 225.
[4] Ep. 96, S. 280. [5] Ebendas. S. 281. [6] Ep. 98, S. 286.

Digitized by Google

nicht, daß jedermann weiß, wie groß die Autorität ist, die dem seligen Petrus, dem Apostelfürsten, und seinem allerheiligsten Stuhl zugestanden ist; so daß dieser Stuhl, der das Recht hat, über alle zu richten, keinem erlaubt, über seinen Spruch zu Gericht zu sitzen".[1] Er rühmt die Macht der Päpste, das Gebundene zu lösen, mit den Worten des Dionysius Exiguus: «per quos ad unam Petri sedem universalis ecclesiae cura confluueret et nihil unquam a suo capite dissideret».[2]

Wenn so das Papsttum in Hadrian I. seiner Bedeutung sich bewußt wurde und aus seiner schattenhaften Zurückhaltung herauszutreten schien, so konnte doch auch andererseits Karls überwältigende Machtfülle, seine eindrucksvolle Persönlichkeit nicht ohne Einfluß auf die römische Anschauung bleiben. Diese Wendung tritt allerdings nur in einem ziemlich äußerlichen Moment zu Tage. Früher war es die Salbung von St. Denis gewesen, die man gerne dem Königtum vorgehalten hatte, um darauf hinzuweisen, daß eigentlich erst durch diese Gnadenerhöhung sein göttlicher Charakter außer Frage gestellt sei.[3] Jetzt wird dieser Umweg beiseite gelassen: «a Deo institute magne rex» wird zur ständigen Anrede des Königs.[4] Die regalis potentia wird abwechselnd bezeichnet als «a Deo fundata»[5], «a Deo instituta»[6] und «confirmata»[7] oder gar als «a Deo inspirita»[8] und «divinitus praeordinata»[9]; das regnum selbst als «a Deo confortatum».[10] Daß damit dem Königtum als solchem die unmittelbare göttliche Einsetzung zuerkannt wird, bestätigt wohl auch die freilich ziemlich

[1] Ep. 98, S. 289.
[2] Ebendas. n. 4 (vergl. auch Ep. 33, S. 246).
[3] S. o. S. 13, n. 4. [4] Ep. 55, S. 183. Ep. 59, S. 195 u. s. w.
[5] Ep. 57, S. 190/191. Ep. 80, S. 245.
[6] Ep. 63, S. 204. Ep. 73, S. 225. [7] Ep. 66, S. 212.
[8] Ep. 85, S. 258. Ep. 90, S. 270.
[9] Ep. 73, S. 225. [10] Ep. 61, S. 199.

Digitized by Google

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

dunkle Phrase: «Omnipotens Deus, in cuius manu sunt omnia iura regnorum».[1]

Verfehlte die wachsende politische Macht des Frankenkönigs selbst auf die päpstliche Anschauung nicht ganz ihre Wirkung: wie viel mehr mußte im Norden, wo Karls Gewalt und Person unmittelbar auf die Menschen wirkten, auch der Gedanke eine Annäherung an das Thatsächliche und damit das Mögliche suchen. Er fand sie, indem er an die alttestamentliche Theokratie anknüpfte und den jüdischen König als Vorbild des fränkischen betrachtete. Erst aus dem Ergreifen dieser Vorstellung, die in gewissem Sinne die Kontinuität der jüdischen und der fränkischen Geschichte herstellte, erhellt, daß die mittelalterliche Welt mit Bewußtsein in ihr großes Thema eintrat: die Umsetzung des gottesstaatlichen Ideals in die Wirklichkeit.[2]

Der Vergleich mit alttestamentlichen Königen — nahe wie er lag — war auch den byzantinischen Kaisern nicht fremd geblieben. Noch Gregor II. verbot Leo dem Isaurier sich Kaiser und Priester zugleich zu nennen.[3] Auch bei den Merovingern tauchte er frühzeitig auf. Da der fränkische König von Anfang an die Leitung der Kirche beanspruchte, so mußte diese auch von den Bischöfen anerkannte Stellung notwendig den Gedanken auslösen, daß die Königsherrschaft eine von Gott gegebene und übertragene sei, „welche eben deshalb auch Ehre und Gehorsam zu fordern hat".[4] Für die Vereinigung der Kirchen- und Staatshoheit in einer Hand bot sich kein trefflicheres Beispiel als das des entwickelten jüdischen Königtums.

[1] Ep. 75, S. 229 und sonst.

[2] Siehe oben S. 4 ff.

[3] Hauck II., S. 119, n. 5.

[4] Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte, 3. Aufl., Kiel 1882, II, 1 S. 202. Dort sind auch die Belege gesammelt. Vergl. dazu Hauck I, S. 149. Loening II, S. 24 ff.

Digitized by Google

Aus merovingischer Zeit ist uns ein merkwürdiger Brief eines Bischofs an einen jungen Frankenfürsten, Chlodovech II. oder Sigbert III., (etwa 645) erhalten, den man gewöhnlich als Exhortatio ad Francorum regem zu zitieren pflegt.[1] Er eröffnet die Reihe jener Königsspiegel, die uns als wertvolle Quellen bis in die Mitte des 9. Jahrhunderts begleiten. Hier zuerst findet sich die breite Ausführung des Vorbilds in David und Salomon, wenn auch die Analogie selbst älter ist und schon der Dichter Venantius Fortunatus Childebert I. besang als: «Melchisedek noster merito rex atque sacerdos».[2] Der nicht eben gedankenreichen Ermahnungen des Verfassers ist hier nur deshalb zu gedenken, weil das Königspriestertum in ihnen als Ideal aufgestellt wird. Unter den Söhnen Chlodovechs nennt er Childebert und Chlothar I., um an ihnen besonders die geistliche Seite preisend hervorzuheben. Dem ersteren rühmt er nach «quicumque adhuc . . . suum memorant nomen extensis manibus tam sacerdotes quam et laici eius spiritum commendant», letzterem: «quasi sacerdos in hoc saeculo conversatus est».[3]

Zu neuem, kräftigem Leben erwachte dieser Vergleichsgedanke unter den Karolingern. Hatten selbst die Päpste es nicht unterlassen können, Pippin als «novus Moyses novusque David» zu begrüßen[4], wie viel mehr mußte diese Anschauung im Norden verfangen, wo sie nie ganz eingeschlafen war. Mit alter Frische bricht sie unter Karl in einem zweiten Königsspiegel hervor, auch diesmal in Gestalt eines Briefes, den ein fränkischer Priester, Cathuulf, um 775, kurz nach der Nieder-

[1] MG. Ep. III, S. 457 ff.

[2] Migne, Cursus Patrologiae, Paris 1857 ff., Bd. 88, S. 105.

[3] l. c. S. 459.

[4] Ep. 38, S. 135. Vergl. dazu Ep. 11, S. 61. Ep. 43, S. 145. Ep. 44, S. 147/148.

Digitized by Google

werfung der Langobarden, an den König richtet.[1] Als acht Segnungen führt er ihm zum Eingang sein Glück und seine Erfolge vor bis zum Einzug in die «aurea et imperialis Roma», der Gewinnung der italischen Herrschaft. Die göttliche Führung soll Karl zum Dank verpflichten: «Ipse te exaltavit in honorem gloriae regni Europae».[2]

Ausgehend von dieser großartigen Machtstellung löst Cathuulf so klar und germanisch, wie es nach ihm kaum mehr in karolingischer Zeit geschehen ist, die Rangfrage von Staat und Kirche: «Memor esto ergo semper, rex mi, Dei regis tui cum timore et amore, quod tu es in vice illius: super omnia membra eius custodire et regere, et rationem reddere in die iudicii, etiam per te. Et episcopus est in secundo loco, in vice Christi tantum. Ergo considerate inter vos, diligenter legem Dei constituere super populum Dei, quod Deus tuus dixit tibi, cuius vicem tenes . . .»[3] Ob die Rangscheidung von Gott-Vater und Gott-Sohn theologisch glücklich war, ist hier nicht zu entscheiden; thatsächlich war ein Ausweg gefunden. Betrachtete der Germane sein Königtum als ein von Gott verliehenes, so war es das nächstliegende, ihm den ersten irdischen Platz einzuräumen. Die Stufenleiter lautete dann: Gott, König, Bischof. Eine religiös-historische Berechtigung dazu gab wiederum das alttestamentliche Königspriestertum. Unmittelbar nachdem Cathuulf den fränkischen König als den höchsten geistlichen wie weltlichen Machthaber auf Erden bezeichnet hat, kommt er auf das Beispiel Davids und Salomons zu sprechen: «tu sis in sapientia divina et saecularibus litteris imbutus, sicut David et Salomon et ceteri reges fuerunt».[4] War der König über beides gesetzt, so mußte ihm auch Geist-

[1] Jaffé IV, Ep. Car. 1, S. 336 ff.
[2] l. c. S. 337. [3] l. c. S. 337/338. [4] l. c. S. 338.

Digitized by Google

liches gleich geläufig sein wie Weltliches; wie konnte er sonst „das Gesetz Gottes aufstellen über dem Volk des Herrn"? Mit eindringlichen Worten hält ihm der Priester seine Verpflichtungen gegenüber der Kirche vor. Erschöpfend zeichnet er die Aufgabe, die dem «minister Dei», wie er ihn nennt[1], zukomme. Die Einzelheiten ergänzen nur das ihm vorschwebende Bild des königlichen Priesters.

Cathuulf stand mit seiner Auffassung nicht allein. Auch Alcuin, „das neidlos anerkannte Oberhaupt des Gelehrtenkreises"[2] am Hofe Karls, hat ähnlich gedacht wie er. Seine Weltanschauung war durchtränkt von Augustinischen Gedanken; kein Wunder also, wenn er mit den glorreichen Zeiten seines großen Gönners und Freundes den Gottesstaat wahrhaftig gekommen glaubte. Aus den zahlreichen Briefen, die von ihm erhalten sind, läßt sich zwar keine strengdurchdachte Theorie, wohl aber ein leidliches Bild von Vorstellungen herausschälen, welche die schon dargelegten bereichern.

Alcuin ist der erste mittelalterliche Schriftsteller, der die Scheidung von «saecularis» und «spiritualis» aufstellt. «Divisa est potestas saecularis et potestas spiritualis» schreibt er 793 an Erzbischof Ethelhard von Canterbury. Wenn er aber dann fortfährt: «Illa portat gladium mortis in manu, haec clavem vitae in lingua»[3], so ist damit zwar ein moralisches Urteil gegeben — es bleibt kein Zweifel, daß er der höheren Aufgabe entsprechend die geistliche Gewalt über die weltliche setzt — aber in Wirklichkeit ist wenig gewonnen, da er den Unterschied nicht genug vertieft. Ähnlich verhält es sich mit einer späteren Briefäußerung an denselben Bischof (802). Wieder holt er aus zu einer Scheidung: «Divisa est sacerdotalis atque regalis potentia»[4] und wieder bleibt er mit der

[1] l. c. S. 340. [2] Mühlbacher, l. c. S. 241.
[3] Jaffé VI, Ep. 28, S. 207. [4] Ep. 190, S. 670.

Digitized by Google

Folgerung an der Oberfläche geistlicher Betrachtung: «Sed multo praestantior potestas quae vivificat quam illa quae occidit: quia melior est vita quam mors, melior est eterna beatitudo, quam temporalis iocunditas». Man bringt etwas tiefer in seine Auffassung, wenn man einer anderen Scheidung im erstgenannten Briefe nachgeht, der zwischen «sacerdotes» und «saeculares». «Illi sint, id est saeculares, defensores vestri, vos intercessores illorum.»[1] Der Vergleich mit anderen Briefstellen ergiebt seine Anschauung vom priesterlichen Amt. Er schreibt im gleichen Brief an Ethelhard: «Locus tuus est inter Deum stare et homines; ut Dei legationes deferas ad populum et pro populi peccatis intercedas ad Deum».[2] Und ein Jahr später an denselben: «sacerdotis ministerium est inter Deum hominesque stare»[3] und 796 an Erzbischof Eanbald von York: «Sacerdos Dei verbi et voluntatis illius praedicator debet esse in populum et intercessor ad Deum pro populo quasi mediator inter Deum et homines». Er war sich der Bedeutung und Würde dieser Mittlerstellung wohl bewußt, wenn er meinte: «Sacerdos angelus domini Dei est excelsi; et lex sancta ex ore eius requirenda est».[4] Alcuin vertrat eine sehr hohe Auffassung vom Priestertum, aber wie mir scheint, zugleich eine sehr strenge: die eine erhabene Mittlerpflicht sollte den Priester ganz ausfüllen; sie sollte ihn über die Welt der Erscheinung hinausheben, um ihn auf das rein Geistliche zu beschränken. Die weltlichen Gewalten «principes et judices» waren bestimmt, die äußere Ordnung durch ein frommes und gerechtes Regiment zu wahren[5], damit die Priester um so ungestörter ihrem tiefinnerlichen Beruf, der Vermittlung zwischen Gott und Menschheit, leben könnten. So hob er den Priesterstand über die Laienwelt empor: er verlangte von ihr,

[1] Ep. 28 l. c. [2] l. c. S. 204. [3] Ep. 248, S. 194.
[4] Ep. 28, S. 204. [5] Ep. 23, S. 188.

Digitized by Google

ob hoch, ob nieder, geistlichen Gehorsam[1] gegen die Seelenlenker.[2] Andererseits beschränkte er die priesterliche Aufgabe auf rein religiöses Gebiet. An der Spitze des Standes dachte er sich als höchsten Mittler, berufen: «pro populo jugiter totius orbis intercedere christiano»[3], den Papst. Denselben hohen Sinn verband er mit dem Begriff, wenn er ihn «caput omnium ecclesiarum Christi» nannte.[4]

Alcuin hatte also in der That Geistliches und Weltliches geschieden, aber er zog aus dieser Scheidung nur die Konsequenz, die schon im Wortsinn lag: das Geistliche den Priestern, das Weltliche den Laien; er wollte durch eine gerade Linie trennen, was nicht einmal durch eine unendlich gebrochene zu trennen war. Er war sich eines Unterschiedes bewußt, nicht aber eines Gegensatzes. Wie konnte er jenen erkennen, diesen übersehen? Gab er den Bischöfen die Leitung der Seelen, so blieb logisch den weltlichen Vorgesetzten die der Körper. Der Widerstand von Körper und Seele war ein kontinuierliches Thema der christlichen Philosophie und auch Alcuin nicht fremd. Warum zog er nicht die unabweisliche Folgerung? Die Antwort liegt in der Übergewalt der historischen Thatsachen. Einer war da, der über Körper und Seele gleich gebot, über Weltliches wie Geistliches, Priester wie Laien: der König; und, was entscheidend war, ein König wie Karl, dessen überragende und kraftvolle Persönlichkeit stark genug war, beides in sich zu vereinigen. Die Gegenwart ließ die Lücke des Gedankenganges voll ausgefüllt erscheinen.

Alcuin mündete in denselben Gedankenstrom wie Cathuulf und dessen früher Vorgänger, der Verfasser der Exhortatio.

---

[1] Ep. 22, S. 183, Ep. 23, S. 187 und sonst.

[2] Ep. 28, S. 206.

[3] An Hadrian I., Ep. 32, S. 243.

[4] Ep. 120, S. 490.

Digitized by Google

Auch ihm erschien der Frankenkönig als Nachfahre der alttestamentlichen Judenkönige. Von diesem historischen Rückhalt aus feierte er die Doppelstellung Karls. „Glückliches Volk" — so schrieb er an ihn um 793 — „das durch einen solchen Lenker erhöht und einen solchen Prediger geschützt ward. Beides ist ihm eigen; das Schwert triumphierender Gewalt funkelt in seiner Rechten und die Posaune katholischer Predigt klingt auf seiner Zunge. So stand einst David, des vorhergegangenen Volkes König, von Gott erwählt und geliebt, ein trefflicher Psalmist, mit Israels siegreichem Schwert die Völker unterwerfend, auf unter seinem Volk — ein unerreichter Prediger des Gesetzes Gottes".[1] Gleich darauf faßt er diese weite Apostrophe in der Wendung zusammen: «Christus . . . David regem populo suo concessit rectorem et doctorem».[2] Aber er blieb nicht dabei stehen, des Königs geistliche Aufgabe nur mit Titeln wie praedicator und doctor zu umschreiben; dazu war sie ihm viel zu wichtig: galt sie ihm doch mehr als die weltliche, wie er an König Cönulf von Mercia schrieb: «Te magis agnosce pastorem et dispensatorem donorum Dei quam dominum vel exactorem».[3] Des Königs vornehmster Beruf soll es sein, den christlichen Glauben in seiner Reinheit zu bewahren. Er ist berufen: «a sectis perversi dogmatis fidem catholicam evangelica soliditate munire . . ., ne quid novi et apostolicis inconveniens doctrinis . . . oboriri valeat, sed caelestis gratiae lumine fides ubique fulgeat catholica».[4] Damit war der König in eine Thätigkeit eingerückt, die bisher nur dem römischen Stuhl zugestanden war. Er ward zur Autorität in Glaubensfragen. Auch der geistige Kern der christlichen Kirche, ihr Tiefstes und Heiligstes war ihm anvertraut: die Lehre. Zu ihrer Verwaltung

[1] Ep. 29, S. 209. [2] Ebendas. [3] Ep. 80, S. 352.
[4] Ep. 29, S. 210. Ep. 58, S. 190 und sonst.

Digitized by Google

dachte sich Alcuin den König besonders ausgestattet: «spiritualis sapientiae latitudine». Daß er ihn daneben als Lenker und Schutzherrn der Kirche selbst betrachtete, ist natürlich: «Sta viriliter pro ea quam accepisti a Deo tuo regendam et conservandam»[1], ruft er dem König ein andermal zu, oder nennt ihn geradezu: «clarissime ecclesiae rector et defensor».[2] Am weitesten geht Alcuin in der Zuerkennung äußerer Kirchengewalt in einem Brief an Karls Schatzmeister Megenfrid (796). Mit Anlehnung an das Gleichnis vom Weinbergherrn (Matth. 20, 4) schreibt er[3]: «Tu vero roga dominum messis, id est David meum dilectum: ut mittet operarios in messem suam; quatenus illis dicat rogatus, sicut suus proprius protector et unicus amator Christus deus dixit discipulis suis: Ite, ecce ego mitto vos (Luc. 10, 3). Ipse est dominus vineae, mittat operarios in vineam suam et dicat: ‚Ite et vos in vineam meam et quod iustum fuerit, accipietis pro labore vineae meae'. (Matth. 20, 4.) Ipsius est potestas et dispensatio vineae Christi, id est ecclesiarum Dei. Illius est laus et gloria et merces aeterna, ut bene ordinentur et regantur, et pastores habeant, quantos invenire possint, dignos et Deo placabiles. Ille est in hoc regno, qui omnibus praedicare potest et omnibus ecclesiis . . .» hier bricht der Satz jäh ab; ein späterer Schreiber hat wohl die Fortsetzung gewaltsam getilgt, mochte sie nun «praestare» oder: «legem Dei constituere» oder noch bestimmter lauten. Die Stelle sagt gleichwohl genug. Hier war die Theorie der Praxis näher als je: „So regelmäßig übertrug Karl das bischöfliche Amt, daß man im Beginn der Regierung Ludwigs des Frommen die Ernennung eines Bischofs und eines Grafen auf die gleiche Linie stellte."[4]

[1] Ep. 99, S. 420. [2] Ep. 96, S. 397. [3] Ep. 69, S. 323.
[4] Hauck II, S. 201/202.

Digitized by Google

Am besten hat Alcuin des Königs Doppelstellung in dem Gleichnis zusammengefaßt, das dem späteren Mittelalter in so ganz anderem Sinne dienen sollte: dem Gleichnis von den zwei Schwertern (Luc. 22, 33). Einst sollte sich das Papsttum anmaßen, beide Schwerter sein eigen zu nennen, um das eine, das weltliche, huldvoll dem deutschen Könige zu verleihen. Dem frommen Gelehrten im 8. Jahrhundert schien eine andere Lösung die nächstliegende; er dachte sich beide Schwerter in Kaisers Hand. Im Frühjahr 799 schrieb er an Karl: «hoc mirabile et speciale in te pietatis Dei donum praedicamus: quod tanta devotione ecclesias Christi a perfidorum doctrinis intrinsecus purgare tuerique niteris, quanta forinsecus a vastatione paganorum defendere vel propagare conaris. His duobus gladiis vestram venerandam excellentiam dextra laevaque divina armavit potestas; in quibus victor laudabilis et triumphator gloriosus existis.»[1] Mit diesem Ausspruch war das Königspriestertum normiert. Den alten Gedanken, den der Germane innerhalb des überkommenen romanischen Ideals als einzigen vorfand, der fähig war, sich mit seinem Staatsgedanken zu vermählen, hatte er durchgebildet vom bescheidenen Vergleich bis zur klaren unzweideutigen Norm. In dem Maße, als der Frankenkönig politisch emporwuchs, vom nordischen Volksbeherrscher zum Herrn des Abendlandes, ward er vom Kirchenherrn in Francien zum Herrn der Christenheit. Die geschichtliche Entwicklung hatte ein völlig Neues erzeugt: Befangen unter dem Banne des gottesstaatlichen Ideals hatte der germanische Geist eine weite Einheit von Staat und Kirche geschaffen, die sich als solche verkörperte in der Reckengestalt des großen Königspriesters: in Karl.

[1] Ep. 111, S. 453.

Digitized by Google

Und Karl war sich dieses hohen Berufes voll bewußt. Es bedurfte gar nicht erst der Aufforderung eines Paulinus von Aquileja: «Sit dominus et pater, sit rex et sacerdos, sit omnium christianorum moderatissimus gubernator.[1]» Seine Geistesbildung machte es ihm möglich, sich selbst eine ernste, tiefe Meinung von seiner Aufgabe zu bilden. Es ist nicht bedeutungslos, wenn Einhard berichtet: „Er erfreute sich auch an den Büchern des heil. Augustinus, insbesondere an denen, die «De civitate Dei» genannt sind".[2] Daß er den großen Kirchenlehrer genau kannte, beweist ein Citat in einem seiner Briefe an König Offa von Mercia[3]; wie hoch er ihn schätzte, die bekannte Anekdote im „Mönch von St. Gallen"[4], wo Karl dem Alcuin klagt: „O hätte ich zwölf Geistliche, so gelehrt und in aller Weisheit unterrichtet wie Hieronymus und Augustinus", und dieser ihm antwortet: „Der Herr des Himmels und der Erde hatte selbst nicht mehr, die diesen ähnlich waren, und du willst deren zwölfe?"

Leider sind die Äußerungen, die er selbst über seinen Beruf that, wenig zahlreich. In der Hauptsache sind wir darauf angewiesen, von seinen Thaten auf seine Gesinnung zurückzuschließen. Es ist hier nicht der Ort, um auf Karls umfassende kirchliche Thätigkeit näher einzugehen. Sie ist von berufener Feder glänzend geschildert worden.[5] Karl übte die Kirchenhoheit, wie sie im fränkischen Reich von alters her dem König zukam, in ihrem vollen Umfang.[6] Die Ernennung der Bischöfe, der Gerichts-

[1] Paulini Aquileiensis Libellus Sacrosylabus, Migne l. c. Bd. 99, S. 166. Vergl. das. auch die Äußerung: Quatenus vicariam ei retributionem in illa die pro ecclesia sua Dei filius rependat.

[2] Einhardi, Vita Caroli Imperatoris, ed. A. Holder, Freiburg 1882, cap. 24, S. 19.

[3] Ep. 57, S. 289.

[4] Mon. S. Gall. I, 9, bei Jaffé IV, S. 639.

[5] Hauck II, Kap. 4, S. 200 ff.

[6] Siehe oben, S. 7.

Digitized by Google

stand des Klerus, die Leitung der Synoden, die mit den Reichsversammlungen verschmolzen, die Verfügung über das Kirchengut — alles lag in seiner Hand. Die kirchliche Gesetzgebung trug den Charakter seiner Persönlichkeit; Lehrfragen beschäftigten ihn aufs tiefste; aus seinem Briefwechsel mit Bischöfen und Äbten geht hervor, wie rege gerade in diesem Punkt sein Anteil war.[1] Für sein Interesse legen die nach ihm benannten Bücher, die Libri Carolini — jene Protestschrift des Abendlandes gegen die Entscheidungen des sogenannten 7. Nicänischen Konzils in der Bilderfrage — beredtes Zeugnis ab. Sind sie auch nicht aus seiner eigenen Feder geflossen, sondern wahrscheinlich aus der Alcuins, — sie vertreten doch die Gesinnung dessen, der in ihnen spricht. Die Praefatio[2] kann uns eine Ahnung geben, welche hohe Auffassung Karl beseelte. Nach einer Einleitung über Bedeutung und Würde der Ecclesia fährt er fort: «Cuius quoniam in sinu regni gubernacula Domino tribuente suscepimus, necesse est, ut in eius defensione et ob eius exaltationem Christo auxiliante toto annisu certemus . . . Quod quidem non solum nobis, quibus in huius saeculi procellosis fluctibus ad regendum commissa est, sed etiam cunctis ab eius uberibus enutritis sollicite observandum est».[3] Offener konnte sich der König nicht als Oberhaupt der Kirche bekennen; und nicht nur die fränkische Kirche schwebte ihm dabei vor, sondern die ganze Christenheit als ein «regnum sanctae ecclesiae», wie er sich einmal ausdrückte[4], denn: «Omne, quod ecclesiasticum est, catholicum est, et omne, quod catholicum est, universale est».[5]

[1] Vergl. z. B. Ep. 25, S. 388 (Jaffé III) u. a.

[2] Migne, Bd. 98, S. 999 ff.

[3] l. c. S. 1001. Vergleich mit jüdischen Königen S. 1005; auch Admonitio generalis vom 23. März 789. MG. Leg. I, S. 53.

[4] Ep. 57, S. 289. [5] Migne, l. c. S. 1246.

Digitized by Google

Was war aus dem Patriziat geworden? In einem Kapitular von 769 hatte er den Titel «devotus sanctae ecclesiae defensor humilisque adiutor» geführt.[1] Bis zu welchem Inhalt hatte sich diese «defensio» gesteigert! Seiner bestimmten äußeren Fixierung unter Hadrian I. ist oben gedacht worden. Sie hatte zur Folge, daß der Papst zum „Unterthan des fränkischen Königs wurde"[2], wie auch Karl die Römer als seine Unterthanen betrachtete und der Papst auf sich und ihn den Unterthaneneid schwören ließ.[3] Prinzipiell konnte das Papsttum für sich eine Unterordnung niemals anerkennen und gewissermaßen als ein Protest ergab sich, daß der Inhaber des apostolischen Stuhls den Anspruch *geistlicher* Obmacht in dem Maße mehr und mehr betonte, als Karl den Patriziat, wie sich einmal Hadrian I. beklagte, «in holocaustum»[4] erweiterte. Dem Nachfolger Hadrians, Leo III., hat er mit klaren Worten seine Stellung zugewiesen. „*Unsere* Aufgabe ist es", so schrieb er ihm, „die heilige Kirche Gottes *nach außen* gegen den Ansturm der Heiden und die Verwüstung der Ungläubigen mit den Waffen zu verteidigen, *nach innen* aber die Anerkennung des katholischen Glaubens zu befestigen. *Euere* Aufgabe, heiligster Vater, besteht darin, mit zu Gott erhobenen Händen unser Thun zu unterstützen, damit durch Euere Vermittlung, unter der Führung und Gnade Gottes, das christliche Volk überall über die Feinde seines heiligen Namens den Sieg davon trage, und der Name unseres Herrn Jesus Christus auf dem ganzen Erdkreis verherrlicht werde." Mit dieser Auffassung, die dem Pasttum genau soviel einräumte, als sich aus Alcuins Ansichten für den obersten Priester ergab, war *der Begriff des Patriziats*

[1] MG. Leg. I, S. 44. [2] Hauck II, S. 95. S. o. S. 22/23.

[3] Ep. 56, S. 187. Ep. 77, S. 232. Ep. 86, S. 260. Vergl. auch Abel-Simson II, S. 111 ff., S. 248.

[4] Ep. 98, S. 290.

Digitized by Google

gesprengt. Karl zog aus ihr nur die Folgerungen, wenn er im Jahre 800 „zwar nicht zur Papstwahl, wohl aber zur Konsekration des gewählten Papstes" die Genehmigung sich vorbehielt.[1]

So bietet sich die bedeutungsvolle Erscheinung, daß am Ende des Jahrhunderts zwei Anschauungen sich gegenüberstanden: die römische und die nordische. Ihre Kraft entsprach dem augenblicklichen Gewicht ihrer Vertreter. Die Lage des Papsttums war derart, daß nicht zweifelhaft sein konnte, wer Sieger bleiben würde: die nordische Anschauung von der Allmacht des Königs verschlang für einige Jahrzehnte die römische von der Allmacht des Papstes. Was Leo dem Isaurier von Gregor II. verboten worden war, das mußte jetzt das Papsttum in seiner Ohnmacht gewähren.[2] Ein äußerer, thatgeschichtlicher Anlaß brachte es dahin, daß der Papst selbst diesen Sieg des Königspriestertums vor den Augen der Welt durch einen Titel proklamierte: am 23. Dezember 800 stand der fränkische König als Richter vor Leo III.; zwei Tage darauf, am Weihnachtstag, setzte ihm der Papst in der Peterskirche die Kaiserkrone aufs Haupt und das Volk rief ihn «Romanorum Imperator».[3]

Wenn neuerdings auseinandergesetzt wurde[4], Leo habe die Kaiserkrönung vorgenommen, weil er und seine Partei das Bedürfnis fühlten, ihre Herrschaft durch einen Kaiser zu sichern, der nach römischem Recht allein die Kapitaljustiz in der Stadt erwerben durfte, so kann darin doch nur höchstens ein Anlaß gesehen werden, nicht die viel tiefer liegende Ursache. «Quod primo in tantum aversatus est, ut adfirmaret se eo die,

---

[1] Abel-Simson II, S. 245. [2] S. o. S. 27.

[3] Abel-Simson II, S. 234 ff. Mühlbacher S. 201 ff.

[4] Ernst Sackur in der Historischen Zeitschrift, N. F. Bd. 57, 1901, S. 385 ff.

Digitized by Google

quamvis praecipua festivitas esset, ecclesiam non intraturum, si pontificis consilium praescire potuisset.»[1] Eine Reihe von Vermutungen und Rückschlüssen sind an diese Worte Einhards geknüpft worden. Hauck hat gegenüber der neuerdings wieder vertretenen Ansicht, Karl habe um die Absicht des Papstes gewußt[2], mit Recht darauf hingewiesen, daß diese Annahme durchaus hypothetisch ist. „Wir wissen nicht, daß sein Ehrgeiz dahin ging, römischer Imperator zu heißen." Er hat seine Meinung trefflich unterstützt durch Hinweis auf eine Stelle in den Libri Carolini (II, 19)[3], wo Karl „in einer offenen Staatsschrift das herbste Urteil über das römische Imperium, seine Träger und seine Institutionen" ausspricht.[4] In der That lag gewiß ein wesentliches, bis jetzt meist übersehenes Motiv für Karls Bedenken in seiner Gesinnung. War es „in Wirklichkeit ein germanisch-christliches Reich"[5], also eine Neuschöpfung, sollte dann die Zeit selbst sich des Neuen im Gegensatz zum Alten so gar nicht bewußt worden sein? Alcuin belehrt uns eines andern: «Tres personae» — schreibt er 799 an Karl, gleich nachdem er ihm beide Schwerter zugesprochen — «in mundo altissimae huc usque fuerunt. Id est apostolica sublimitas, quae beati Petri principis apostolorum sedem vicario munere regere solet; quid vero in eo actum sit (gemeint ist seine Verstümmelung am 25. April 799), qui rector praefatae sedis fuerat, mihi veneranda bonitas vestra innotescere curavit. Alia est imperialis dignitas et secundae Romae saecularis potentia; quam impie gubernator imperii illus depositus sit (gemeint ist Konstan-

[1] Einhard, l. c. Kap. 28.

[2] Mühlbacher, l. c., auch schon Döllinger, S. 346 ff., gegen ihn Harnack, Das karoling. und das byzant. Reich, S. 40, n. 5.

[3] Migne, l. c. S. 1082 ff.

[4] Hauck II, S. 105.

[5] Mühlbacher, S. 208.

Digitized by Google

tins V. Verjagung 797), non ab alienis sed a propriis et concivibus ubique fama narrante crebrescit. Tertia est regalis dignitas; in qua vos domini nostri Jesu Christi dispensatio rectorem populi christiani disposuit, ceteris praefatis dignitatibus potentia excellentiorem, sapientia clariorem, regni dignitate sublimiorem. Ecce in te solo tota salus ecclesiarum Christi inclinata recumbit.»[1]

War hier nicht Karls Königspriestertum als eine neue eigenartige Würde aufgefaßt, die die päpstliche und die kaiserliche durch Gottes Fügung abgelöst habe? Es dürfte schwer sein, zu bezweifeln, daß auch Karl, der Augustin und seine Verdammung des römischen Staates kannte, sich bewußt war, seine Stellung als Haupt des Gottesstaates widerstreite in ihrer germanischen Eigenart dem, was ein römischer Cäsar gewesen war. Das Gefühl eines Gegensatzes zwischen dem Titel und seinem Inhalt mochte es sein, was Karl im Freundeskreise zur angeführten Äußerung bewog. Daß wichtige politische Bedenken mit unterliefen, wird niemand bestreiten. Noch bestand das byzantinische Kaisertum mit dem berechtigten Anspruch seiner Inhaber, das römische in gerader Linie fortzusetzen. Das Mittelalter hat stets einen feinen Sinn für historisch begründete Rechte bewiesen; schon damals suchte man Karls Kaiserkrönung zu rechtfertigen. Eine gleichzeitige Quelle, die Annales Laureshamenses[2], weiß zu berichten, daß man das byzantinische Kaisertum für erloschen gehalten habe, seit eine Frau (Irene) dort den Thron inne hatte.[3] Diese Beweisführung konnte nicht überzeugend sein, „nicht einmal im gegenwärtigen Momente, noch viel weniger aber, wenn, was doch bald wieder eintreten mußte, ein Mann die oströmische Krone trug".[4] Die

[1] Ep. 114, S. 464. [2] MG. SS. I, S. 22 ff. [3] Ebendas. a. 801.
[4] Harnack, S. 42.

Digitized by Google

historische Idee des Imperium Romanum, wie sie vom Papst und den Römern durch die Kaiserkrönung auf Karls Reich übertragen worden war, konnte sich nach der Anschauung der Zeit nur in Einem, nicht in Zweien verkörpern. Aus solchen Erwägungen heraus ist wohl der merkwürdige Gedanke einer Vermählung von Karl und Irene erwachsen. Nur der byzantinische Geschichtsschreiber Theophanes weiß von dem Plan zu berichten. Historische Glaubwürdigkeit ist ihm kaum beizumessen; man wird gut daran thun, die Nachricht ins Reich der Sage zu verweisen.[1] Karl trug der herrschenden Ansicht nur insoweit Rechnung, als er sich eifrig um die Anerkennung seines Titels durch den byzantinischen Kaiser bemühte. Es war für ihn Notwendigkeit, „einen Ausgleich mit Byzanz zu suchen, da jeder Streit um die Krone sein Ansehen nur mindern konnte".[2] Erst ungefähr ein Jahr vor seinem Tode sollte ihm gelingen, was er erstrebte; Michael I. erkannte das abendländische Kaisertum an. In dem Brief, den Karl damals dem Byzantiner schrieb, gebrauchte er zum erstenmal den Ausdruck: «Orientale et occidentale imperium».[3] Mit dieser Scheidung war ein Hauptkriterium des Begriffs imperium Romanum — die Vereinigung in einer Hand — aufgegeben. Bewies nicht Karl, wenn er eine solche Scheidung zugab und erstrebte, daß er sich eines Unterschiedes bewußt war? Sein germanisches Kaiserreich ruhte auf anderer Grundlage als das byzantinische, und eben darum sah er keinen anderen Weg, als den: eine gleichberechtigte Stellung für sein Imperium Romanum neben dem oströmischen zu beanspruchen.

Wenn endlich darauf hingewiesen wurde, Karl habe sich an der Anmaßung gestoßen, die in dem eigenmächtigen Vor-

[1] Abel-Simson II, S. 282.

[2] Harnack, l. c.

[3] Ep. 40, S. 415 (Jaffé III).

Digitized by Google

gehen des Papstes lag[1], so übersah man doch wohl die augenblickliche, demütigende Lage des Papsttums: war es möglich, daß derselbe Papst, der noch eben als Angeklagter vor des Königs Gericht sich durch einen Eid hatte reinigen müssen, zwei Tage später, zum Vollgefühl seiner geistlichen Obmacht emporschnellend, Kaiserkronen huldreich vergab, gar mit dem Gedanken, durch diese Gnadenverleihung den Frankenkönig, einen Karl den Großen, zu verpflichten?[2] Leo III. handelte gewiß lediglich als Repräsentant des römischen Gemeinwesens, an dessen Spitze er stand.[3] Für den Augenblick gab er nur dem nie versiegenden Selbstgefühl der Römer Ausdruck, wenn er seinem Retter und Herrn die Krone der Cäsaren bot. Was verleiten konnte, mehr hinter dieser Handlung zu suchen, als der Handelnde selbst empfand, war ein Blick auf die Folgerungen, die das Papsttum später aus ihr zog.

Karl trug die römische Kaiserkrone, und was er etwa an Bedenken gegen seinen neuen Titel gehegt hatte, verschwand vor dem Zauber, den die imperiale Idee noch immer ausstrahlte. Das Universale war ein Hauptzug des gottesstaatlichen Ideals.[4] Vom römischen Reich hatte das Ideal diese Strebung übernommen. Jetzt, wo Staat und Kirche zu einer weiten Einheit sich vermählt hatten, die sich dem Morgenland gegenüber als eine besondere Welt fühlte, war es der Titel des römischen Imperators, der den Universalgedanken des Ideals im Abendland für Jahrhunderte auch politisch fruchtbar machte, indem er ihn dem Gesichtskreis des nordischen Königtums unlöslich einwob. Das Erhabenheitsgefühl Karls wurde durch

[1] So Dahn, Urgesch. d. german. u. roman. Völker, Berlin 1880/89, S. 1080. Thijm, Karl d. Gr., deutsche Ausg., Münster 1868, S. 343. Barmann, Politik d. Päpste, Elberfeld 1868, I, S. 317. Ranke, Weltgesch. V, 2, 186 u. a.

[2] Mühlbacher, S. 202/203. [3] S. o. S. 10 f. [4] S. o. S. 4 f.

Digitized by Google

den neuen Namen gesteigert; dies beweist die Anordnung, die er im Jahre 802, nach seiner Rückkehr auf fränkischen Boden, traf: vom 12. Jahre an sollte jeder männliche Unterthan seines Reiches das Treugelübde, das er dem König geleistet, dem Kaiser erneuern.[1] Mit seinem vollen Titel nannte er sich stolz: «Carolus serenissimus Augustus, a Deo coronatus magnus pacificus imperator, Romanum gubernans imperium, qui et per misericordiam Dei rex Francorum atque Langobardorum». Wie ernst er es mit seinen Herrscherpflichten, besonders auch den religiösen, nahm, hatte er schon als König gezeigt. Es wirft ein helles Licht auf den Charakter seines Kaisertums, wenn in den Urkunden nach der Krönung die Invokation „Im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes" immer voransteht.[2]

Den Zeitgenossen aber mußte es dünken, das Reich Gottes wäre wahrhaftig auf Erden angebrochen, so wie es der große Augustin in seiner Civitas Dei erträumt hatte. Es ist ein ergreifendes Bild, das Alcuin in jener viel citierten Briefstelle zeichnet, wo der gewaltige Kaiser, nach all seinen Kriegen und Siegen des Friedens froh, inmitten seines Volkes thront und jeder vertrauensvoll seinem gerechten Spruch, seiner heiligen Mahnung entgegenharrt, um beglückt von des Kaisers Weisheit und Umsicht nach Hause zurückzukehren.[3] Der alte treue Freund und Gelehrte kann sich nicht genug thun, Karl in seiner Königspriesterwürde zu feiern. Einmal ruft er mit Plato: «felicia esse regna, si philosophi, id est amatores sapientiae regnarent»[4], oder er schreibt ihm, seine ganze Auffassung vom Kaisertum zusammenfassend: „Dem Auserwählten wird von Gott die Macht und die Weisheit verliehen: die Macht, damit er die Trotzigen unterdrücke und vor den Schlechten die Niedrigen

[1] Abel-Simson II, S. 273. [2] Mühlbacher, S. 207/208.
[3] Ep. 191, S. 672. [4] Ep. 170, S. 613.

Digitized by Google

verteidige; die Weisheit, damit er mit frommer Sorgfalt seine Unterthanen regiere und belehre“[1]; denn: „Daß der Fürst des christlichen Volkes alles wissen und predigen muß, was Gott gefällt, ist jedem bekannt“.

Und in dieses Loblied fallen die Dichter am Hofe volltönend mit ein. Ein Theodulf von Orléans besingt Karl geradezu als den Stellvertreter des heil. Petrus:

«Teque sua voluit fungire ille vice
Caeli habet hic claves, proprias te iussit habere;
Tu regis ecclesiae, nam regit ille poli,
Tu regis eius opes clerum populumque gubernas».[2]

Und Alcuin der Dichter jubelt ihm zu:

«Grex est quippe tuus, tu pastor amabilis illi»[3]

und

«Rector et ecclesiae, per te, rex, rite regatur».[4]

Was wollte es da noch bedeuten, wenn er den Papst als «Doctor in orbe pius» und «caput ecclesiae» besang oder gar ihm zurief:

«Tu rege doctrinis, mundi laus, regna per orbem».

In diesen letzten Versen lag ein seltsamer Gegensatz zu den ersten, der niemand ins Auge fiel, dem Dichter selbst am wenigsten. Für den Augenblick war ja das Papsttum verblaßt vor der allüberstrahlenden Sonne des Kaisertums. Demütig versicherte Leo III. den Kaiser: «nos omnes in vestro servitio salvi existere cupimus».[5] Der Papst und der ganze unter ihm stehende Priesterstand waren zurückgeschoben, als wäre es möglich, diese ganze Hierarchie auf die Jenseitigkeit des geistlichen Gebietes zu beschränken. Man ahnte nicht, daß „Weltverneinung und Weltbeherrschung sich gegenseitig bedingten“.[6]

[1] Ep. 191, S. 672. [2] MG. Poetae I, S. 524. [3] Ebendas. S. 247.
[4] Ebendas. S. 257. [5] Jaffé IV. Leonis III. Ep. 2, S. 314.
[6] Heinrich v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. Stuttgart 1887, S. 129.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Die Trennung von Staat und Kirche.

Das imposante christlich-germanische Staatsgebilde Karls des Großen war in seiner Eigenart die einzige praktische Lösung, die das Mittelalter für das Verhältnis von Staat und Kirche aufgestellt hat. Die Größe einer Persönlichkeit hatte in sich den Gegensatz geistlicher und weltlicher Gewalt gebändigt — aber nur gebändigt, nicht getilgt. Die Lösung war nur möglich geworden durch das Erscheinen einer riesenhaften Individualität; mit ihrem Verschwinden zerstob sie in nichts; am wenigsten war ein Ludwig der Fromme imstande, die Zersetzung auch nur für ein Jahrzehnt aufzuhalten.

Die Eigenart von Ludwigs Persönlichkeit hat nicht wenig dazu beigetragen, die Entwicklung der geschichtlichen Ereignisse derart zu bestimmen, daß dadurch der Fortschritt der Anschauungen beschleunigt wurde. Die Unselbständigkeit seines Charakters fand ihren Ausdruck in einer bigotten, mönchischen Frömmigkeit, die durch ihre Gewissensbedenken die ohnehin schwache Thatkraft paralysierte. Ein Blick auf seine Kirchengesetzgebung genügt, um den unseligen Zwiespalt seiner Natur erkennen zu lassen. Vor und nach dem Streit mit seinen Söhnen trug sich Ludwig mit kirchlichen Reformgedanken: „Man kam nie über Überlegungen, Worte, Beschlüsse hinaus".[1]

[1] Hauck II, S. 562.

Digitized by Google

Derselbe Mann, für den durch uralte Gewohnheit die Ernennung der Bischöfe ein Axiom seiner Herrscherrechte bedeutete, hat in den ersten Jahren seiner Regierung das Recht der Gemeinden, ihre Bischöfe selbst zu wählen, anerkannt. Die Verfügung änderte nichts am bisherigen Zustand: „Selbst die Bischöfe wußten es nicht anders, als daß es der König ist, welcher die Leiter der Kirche bestellt". Wo aber Wahl der Gemeinden eintrat, „blieb die Bestätigung oder Ablehnung durch den König die Hauptsache".[1]

Die Geschichte der politischen Ereignisse vollzog in jähem Fortgang die Sprengung des Karolingerreiches und damit auch der Idee seiner Einheit. „Jene privatrechtliche Auffassung, welche den Staat und das Staatswesen im König verkörperte"[2], hatte die Aufteilung des Länderbesitzes unter die leiblichen Erben eines Königs zum germanischen Gewohnheitsrecht gemacht. Von den Merovingern übernahmen die Karolinger dieses Teilungsprinzip: „Karl Martell, Pippin und Karl der Große im Hausgesetz von 806 hatten das Reich geteilt; nur eine Reihe günstiger Zufälle, denen wohl auch gewaltthätige Nachhilfe nicht fehlte, hatte trotzdem die Einheit des Reiches bisher gewahrt". Man hatte gelernt, in dieser Einheit eine gottgewollte Notwendigkeit zu sehen: das Ideal des Gottesstaates forderte sie nicht minder als der wirtschaftliche und hierarchische Verband der Kirche. So entstand jenes Erbgrundgesetz[3], das Ludwig der Fromme im Jahre 817 zu Aachen erließ; sein Leitgedanke war, der Gefahr einer Teilung unter die drei Söhne des Kaisers vorzubeugen. Die Meisterschaft des Erbvertrags lag darin, daß er eine Teilung aufstellte, die in Wahrheit keine war. Die einige, oberste Reichsgewalt blieb samt der Kaiserkrone Ludwigs ältestem Sohne, Lothar, vorbehalten. Mit Recht

[1] Ebendas. S. 563. [2] Mühlbacher, S. 330.
[3] MG. Leg. I, S. 198 ff.

Digitized by Google

hat man das Gesetz auf Rechnung der Geistlichkeit gesetzt.[1] Die Feierlichkeit, mit der im Eingang die «unitas imperii» gleich einem Glaubenssatz festgelegt und ihre Verletzung einer Beleidigung Gottes gleichgesetzt wird, ist der Beachtung wert: sie erklärt zum voraus den geistigen Zwiespalt, dessen Entstehung und Vertiefung im folgenden darzustellen ist.

Am 13. Juni 823 wurde Ludwig von seiner zweiten Gemahlin Judith ein vierter Sohn, Karl, geboren. Der charakterschwache Kaiser war nicht imstande, dem Wunsche seiner Gemahlin, auch diesem Sohne einen eigenen Reichsteil zuzuweisen, zu widerstehen. Nach wiederholten Schwankungen brach Ludwig im August 829 endgültig den Teilungsvertrag von 817; er verlieh Alamannien an Karl. Parteibildungen waren die Folge. Die Häupter der westfränkischen Geistlichkeit waren es vornehmlich, die sich als Einheitspartei mit Lothar, Pippin und Ludwig zusammenschlossen gegen die Anhänger des Kaisers, die man wohl überwiegend im Osten suchen darf. Für Ludwig den Frommen begann jene Reihe von Erniedrigungen, die mit Colmar und Soissons ihren Höhepunkt erreichten.

Während so der Staatsbau Karls des Großen in seinen Voraussetzungen wankend wurde, begann gleichzeitig sein Innengefüge sich unwiderstehlich zu lockern. Entscheidende Fragen tauchten auf, die die Gemüter tief bewegten und einen Umschwung der Anschauung vorbereiteten. Trotz der weisen, vielseitigen Fürsorge Karls hatte die Kirche in ihrem inneren Organismus Schaden gelitten. Er hatte jener Entwicklung nicht Halt geboten, die sich stetig und überall, wo Germanen in die christliche Kirche eingetreten waren, ähnlich vollzog: wie der Frankenkönig seit früher Zeit das Recht geltend machte, die Bischöfe seines Reichs zu ernennen — ein Recht, das der Gleichsetzung von Kirchengut und Königsgut (Staatsgut) naturgemäß

[1] Hauck II, S. 492.

Digitized by Google

entsprang — so beanspruchte der fränkische Grundbesitzer, für die von ihm auf seinem Grund und Boden errichtete und im Stand erhaltene Kirche den Priester selbst ernennen zu dürfen. Unter der Rechtsform des Eigentums verlangte er die Kirchherrschaft.[1] So entstand die kirchenrechtliche Institution der Eigenkirche, deren Sieg im Frankenland seit dem Ende des 7. und dem Anfang des 8. Jahrhunderts entschieden war. Es leuchtet ein, welche Gefahr der kirchlichen Hierarchie durch diese Einrichtung drohte. Das römische Kirchenrecht gebot: jeder Priester soll dem Bischof seiner Diözese unterthan sein; die germanische Rechtsanschauung stellte den Priester der Eigenkirche unter den Grundherrn. Die nächste Folge war, daß der Einfluß des Bischofs auf dem Lande allmählich fast ganz verschwand und sich auf die Städte beschränkte; der Eigenpriester war völlig in die Hand seines Herrn gegeben und sank meist zu einer Knechtstellung herab, die weder seiner würdig noch dem Ansehen der Kirche förderlich war. Seit Pippin und Karlmann war die Eigenkirche ein Gegenstand der Gesetzgebung.[2] „Die Interessen des Königtums waren geteilt; als Großkirchenbesitzer stand es auf seite der Grundherren, als Hüter der staatlichen und kirchlichen Ordnung neigte es sich den Bischöfen zu.“[3] Karl der Große legte die Grundlage der Eigenkirchengesetzgebung. Seine wichtigste Verordnung war das Verbot der Zerstörung einer Eigenkirche.[4] Dadurch, daß er ferner dem Bischof die Befugnis einräumte, den vom Grundherrn ernannten Kleriker zu bestätigen und zu beaufsichtigen[5], suchte er der kirch-

[1] Stutz, Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts, Berlin 1894, S. 17.

[2] Stutz, Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens, Berlin 1895, S. 216 ff.

[3] Stutz, Eigenkirche, S. 21.

[4] Stutz, Gesch. d. k. V., S. 224.

[5] Stutz, ebendas. S. 227 ff.

Digitized by Google

herrlichen Willkür zu steuern. Die Folgezeit bewies, daß weder Grundherren noch Geistliche mit dieser Regelung am Ziel ihrer Wünsche waren.

Eng verknüpft mit der Frage der Eigenkirchen war die des Kirchenguts. Obwohl ein Recht der fränkischen Könige auf das Kirchengut nicht zu erweisen ist[1], verfügten sie doch seit Chlodovech frei darüber[2] —, einfach weil, wie schon oben berührt wurde, die staatsrechtliche Anschauung der Franken Kirchengut als Staatsgut erachtete. Im Prinzip konnte die Kirche das Verfügungsrecht niemals zugeben. Das beweist ihre nachmalige Verdammung der sogenannten Säkularisationen Karl Martells. Hatten es sich die Könige bisher an Einzelverfügungen genügen lassen, so bewerkstelligte jener eine Einziehung des Kirchenguts von solchem Umfang, daß die Kirche geschädigt wurde. Zweifellos wurden den Bistümern und Klöstern außer ihrem Gute auch Kirchen entfremdet. Die Zusage Karlmanns auf der Synode von 742, den entfremdeten Besitz wieder herzustellen und zurückzugeben, scheiterte an der Unmöglichkeit ihrer Durchführung; sie hätte die Interessen des Staates aufs empfindlichste getroffen. Die zurückbehaltenen Güter sollten als Prekarien gelten; damit war wenigstens das Eigentumsrecht der Kirche anerkannt.[3] Erst Karl zog auch diese Frage in den Rahmen seiner Gesetzgebung. Er verzichtete zwar keineswegs auf die Verfügung über das Kirchengut; aber er suchte die Einkünfte der Kirche sicher zu stellen, indem er von den Grundherrn dieselbe gewissenhafte Leistung des Zehnten verlangte, wie er sie den Verwaltern der Königshöfe anbefahl.[4] Eine allgemeine Befolgung dieser Vorschriften hat er freilich niemals erreicht.

---

[1] Ebendas. S. 182 ff. [2] Hauck I, S. 397 ff.
[3] Hauck I, S. 516. [4] Hauck II, S. 223.

Digitized by Google

Beide Fragen, die der Eigenkirchen und die des Kirchenguts, treten schon in den ersten Regierungsjahren Ludwigs des Frommen gebieterisch in den Vordergrund. Das Maß ihrer Bedeutung erhellt daraus, daß ihnen die ersten publizistischen Schriften des Mittelalters gewidmet sind.

Agobard, Erzbischof von Lyon (geboren um 769; 816 Erzbischof von Lyon; gestorben 840); hat zuerst in einer Reihe von Schriften die Zeitfragen zum Gegenstand seiner Betrachtung gemacht.[1] Er kämpfte aus voller Überzeugung für die Würde der Kirche, die er in ihrem materiellen und geistigen Bestand bedroht sah. Seine Schriften sind deshalb in diesem Zusammenhang überaus wertvoll, weil sein Gegenstand ihn zwingt, sich in das Grenzverhältnis des geistlichen und weltlichen Gebiets mehr und mehr zu vertiefen.

Ein offenes Sendschreiben Agobards, wohl zwischen 815 und 820 an Erzbischof Bernard von Vienne gerichtet, handelt «De privilegio et iure sacerdotii».[2] Es läßt tief in die zerrütteten Zustände der Kirche und der Zeit überhaupt blicken, wenn Agobard es für nötig hält, die Würde des Priestertums vor den Augen seiner Zeitgenossen historisch zu begründen. Mit Anlehnung an 1. Petri 2, 9 geht er aus vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen: «sunt sub capite summo unus sacerdos». Ganz augustinisch verfolgt er dann die «gradus» des «commune sacerdotium» von Kain und Abel über Noah, Melchisedek u. s. f., die alle Altäre gebaut haben.[3] Wie auch Hieronymus bezeugt, waren vor dem Gesetz: «omnes primogeniti . . . sacerdotes».[4] Das Gesetz erst bestimmte zur

[1] Vergl. über ihn Ebert, Allg. Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande, Bd. II, Leipzig 1880, S. 209 ff. Dümmler, Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtsk., Hannover 1876 ff., IV, S. 263. Marks, Die politisch-kirchl. Wirksamkeit d. Erzb. Agobard v. Lyon, Gymnasialprogr. Biersen 1888.

[2] Agobardi Opera ed. Baluzius, Paris 1666, S. 122 ff.

[3] l. c. S. 123. [4] l. c. S. 126.

Digitized by Google

Prieſterſchaft ausſchließlich den Stamm Levi.[1] Damit iſt ein eigener Prieſterſtand von Gott erleſen, deſſen Schädiger und Verächter — nach Beiſpielen des alten und des neuen Teſtaments — ſchwere Strafe trifft. Von dort an ſind Geiſtliche und Laien endgiltig geſchieden; es iſt wichtig, wie tief Agobard dieſen Unterſchied faßt: «quamquam aeterna vita plus digni sunt iusti populares, quam iniusti sacerdotes; tamen sacramento, in quibus salus populi consistit, agere possunt iniusti sacerdotes, quod non possunt iusti populares».[2] Was ihn zwingt, ſo ſcharf zu formulieren, iſt die Verderbtheit ſeiner Zeit. Im folgenden enthüllt er denn auch das Eigenprieſtertum als den Grund zur Entwürdigung und Verweltlichung des Klerus: «increbuit consuetudo impia, ut paene nullus inveniatur anhelans et quantulumcumque proficiens ad honores et gloriam temporalem, qui non domesticum habeat sacerdotem, non cui oboediat, sed a quo incessanter exigat licitam simulatque illicitam oboedientiam non solum in divinis officiis, verum etiam in humanis».[3] Er entwirft eine beißende Schilderung von den unwürdigen Dienſten dieſer Prieſter und faßt ſeine Entrüſtung ſcharfſinnig dahin zuſammen: «Quod non habeant eos propter honorem, apparet ex hoc, quod non habent eos in honore».[4] Agobard verhehlt ſich freilich auch nicht die Unfähigkeit und Unwiſſenheit vieler Prieſter: ſie hängt zuſammen mit jener Erniedrigung des Standes. Zum Schluß betont er nochmals die Wirkung des Sakraments, auch wenn es von unwürdiger Hand geſpendet wird.

Während dieſe Schrift ihre Spitze vornehmlich gegen die adlige Laienwelt kehrt, geißelt ein Brief an die Kleriker und Mönche von Lyon «De modo regiminis ecclesiastici»[5]

[1] l. c. S. 127/28. [2] l. c. S. 129. [3] l. c. S. 134.
[4] l. c. S. 135. [5] Bal. S. 210 ff.

Digitized by Google

aufs empfindlichste die Schäden der Geistlichkeit. Die Hingabe an die Äußerlichkeiten der Welt wird schroff gerügt. Was Agobard gegen diese Verweltlichung ins Feld führt, ist die Hoheit der Kirche, die er nicht müde wird, in symbolischen Namen zu feiern, und die Hoheit des Kirchenregiments. Hat er in der vorigen Schrift die Priesterwürde historisch begründet, so hier moralisch. Auch dieser Weg führt ihn zu einer bestimmten Formulierung, die freilich nicht neu ist — schon bei Alcuin hatte sie angeklungen[1] — aber die in diesem Zusammenhang, wo es sich darum handelt, dem Priester die ganze Höhe seiner Stellung vorzuführen, vielsagend ist: Der Beruf des Priesters ist das «regimen animarum». Die Verantwortung für dieses Seelenregiment ist groß, so groß, daß ein falscher Seelenlenker nicht «amicus sponsae» (i. e. ecclesiae), sondern «adulter» ist.[2] Gegen den Schluß wird auch hier gemahnt, einen schlechten Hirten zu ertragen. «Haec verba . . . omnibus necessaria sunt, ab illo qui sedet in solio usque ad eum, qui laborat ad molam.»[3]

In einer dritten Schrift, im «Liber de dispensatione ecclesiasticarum rerum»[4] — wahrscheinlich nach 823 an einen Amtsbruder gerichtet — beschäftigt sich Agobard mit der Frage des Kirchenguts. Auch für diesen Gegenstand erbringt er eine historische Begründung[5]: «Postquam enim diffusa est Ecclesia Dei toto orbe terrarum, et coepit exaltari ac magnificari per omnes regiones et nationes, coeperuntque templa erigi a fidelibus imperatoribus ac regibus atque episcopis, vel ceteris potentibus, ditarique rebus et thesauris ornari». Es war folgerichtig, daß die Fürsten Gesetze erließen, die Bischöfe canones aufstellten «de rebus sanctificatis i. e. sacris locis deputatis», um ihren

[1] S. o. S. 32. [2] l. c. S. 217. [3] l. c. S. 220. [4] Bal. S. 268 ff. [5] l. c. S. 270.

Digitized by Google

Bestand vor jedem sicher zu stellen. Die von den Bischöfen festgelegten, von den Fürsten bestätigten («oboedientia principum») canones besiegeln für alle Zeit die Unantastbarkeit des Kirchenguts.[1] Der rechtshistorischen Erläuterung schließt Agobard von Kapitel 7 eine biblisch-historische an. Dem auserwählten Priesterstand der Leviten (s. o.) hat der Herr für jedes dritte Jahr einen Zehnten verordnet. «Iussit etiam Dominus, ut sacerdotibus et Levitis darentur ab omnibus filiis Israel urbes ad habitandum.» Dieser Besitz ist ihnen verblieben bis Jerobeam, «qui peccare fecit Israel», daran getastet hat: «tunc primum eiecti sunt sacerdotes Domini». Mit zahlreichen Bibelstellen gewaffnet, führt Agobard die Geschichte des Kirchenguts durchs ganze alte Testament, mit dem Hinweis: «Si omnipotens Deus consecrari sibi homines, animalia vel agros nollet, nunquam hoc vel in veteri praeciperet, vel in novo fieri permitteret testamento».[2] Jetzt freilich sei alles anders geworden.[3] Agobard findet den Grund auch für diesen Umschwung im Eigenkirchentum, dessen Unwesen er grell beleuchtet: «Nunc non solum possessiones ecclesiasticae, sed ipsae etiam ecclesiae cum possessionibus venumdantur». Von Kapitel 18 an beginnt die Beweisführung mit neutestamentlichen und kanonischen Belegstellen.[4] Agobard versäumt nicht, den 26. Kanon von Chalcedon in Erinnerung zu bringen, wonach Laien nicht einmal Verwalter, geschweige denn Besitzer von Kirchengut sein dürften. Auch den Zweck des Kirchenguts erweist er aus den canones: «ut in alienis egenis, in sustentandis clericis, in reparandis fabricis, atque in rectorum supplendis necessitatibus expenderentur».[5] Und Kapitel 24 sagt er, an eine Stelle im 1. Korintherbrief

[1] l. c. S. 271. [2] l. c. S. 276/277. [3] l. c. S. 282. [4] l. c. S. 288.

[5] Vergl. Migne, Bd. 106, S. 204. Jonas, De institutione laicali cap. 9: Pontificum sane ministerium est u. s. f.

Digitized by Google

erinnernd: «Dominus ordinavit, ut hi, qui evangelium annuntiant, de evangelio vivant».[1] Daraufhin hat sich bei den Gläubigen der lobenswerte, heilige Brauch eingebürgert, die Kirchen zu beschenken «quatenus ipsa Ecclesia de suo pascat praedicatores suos et choros minstrorum turbasque pauperum ac multitudinem confluentium peregrinorum». Wenn es aber schon verboten ist, nach dem Gut des Nächsten zu trachten, wie viel mehr nach dem Gottes?[2]

Die Verteidigung von Priestertum und Kirche hatte Agobard in den dargelegten Schriften dazu geführt, den Priesterstand aus seiner demütigenden, einflußlosen Lage als Stand von eigenen heiligen Pflichten neben die Laienschaft zu stellen. Indem er überdies das Besitzrecht der Kirche entscheidend verfocht, begann er sie in ihrem persönlichen und wirtschaftlichen Bestand aus der seitherigen Verquickung mit dem Staat zu lösen, um sie als eigenen Organismus neben diesen treten zu lassen. Wie ernst es ihm mit seinen Ansichten war, wird zur Genüge dadurch bewiesen, daß er auf der Reichsversammlung von Attigny, im August 822, den Gedanken einer vollen Restitution des Kirchenguts anzuregen wagte.[3]

Agobard war nicht der einzige, den seine Gedanken soweit führten. Wala, der Abt von Corbie, erschien auf einer Zusammenkunft geistlicher und weltlicher Großer, im Winter 828/29, mit einer Schedula, in der er sich zur Unterstützung seines Gedächtnisses kurz notiert hatte, über welche Reichsschäden er sprechen wolle.[4] Der Biograph Walas, Paschasius Radbertus[5], berichtet, was er damals

[1] l. c. S. 294. [2] l. c. S. 295.

[3] Simson, Jahrbücher des fränk. Reichs unter Ludwig d. Frommen, Leipzig 1874/76, I, S. 181. Stutz, Gesch. d. k. W., S. 238 ff.

[4] Simson I, S. 300/301. Hefele, Konziliengeschichte, 2. Aufl., Freiburg 1873 ff., Bd. IV, S. 53.

[5] Ebert II, S. 243 ff. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 6. Aufl., Berlin 1893, I, S. 251/52.

Digitized by Google

vorbrachte.[1] Es hieße in der Kritik Radberts zu weit gehen, wollte man die von ihm überlieferten Äußerungen Walas inhaltlich in Zweifel ziehen. Sie ergänzen und bereichern Agobards Gedanken, indem der König in die Frage des Kirchenguts mit hineinbezogen wird. Man ist überrascht, in den Worten Walas jene neue Auffassung, die sich aus Agobards Schriften nur andeutungsweise ergab, bereits nahezu formuliert zu finden.

Der Gedanke des einheitlichen Gottesstaates war einem Wala, der in den letzten Jahren Karls Hof einflußreich nahe gestanden hatte[2], zu sehr eingewachsen, als daß er nicht von ihm seinen Ausgang hätte nehmen sollen.[3] Der Gottesstaat zerfällt für ihn deutlich in zwei Stände (ordines), deren Pflichten in der Weise geteilt sind, daß dem einen die Ordnung der Lehre (ordo disciplinae), dem andern das Wohl des Staates (status reipublicae) am Herzen liegen muß. Demnach giebt es eine göttliche Innenthätigkeit, eine menschliche Außenthätigkeit im Gottesstaat: «his duobus totius ecclesiae status administratur ordinibus». Die menschliche Außenthätigkeit bedeutet in ihrer Gesamtheit den Rechtskreis des Kaisers: «nec aliena gerat, sed ea quae sui iuris competunt propria»; die göttliche Innenthätigkeit ist Sache der Bischöfe und Priester: «specialius, quae Dei sunt, agant». Entsprechend seiner Aufgabe hat der König im Reiche solche Beamte (rectores) zu bestellen, die im Gesetz bewandert und treu bewährt sind: „Nicht nach eigenem Gutdünken diejenigen, die ihm schmeicheln, sondern die die Habsucht hassen und Gott und die Gerechtigkeit lieben". Seines Amtes ist es: „Immer was richtig und gerecht ist, zu verfügen, und was verkehrt ist, zu

[1] Vita Walae, MG. SS. II, S. 547 ff.

[2] Simson I, S. 19/21.

[3] Was er l. c. S. 548 als «ecclesia» bezeichnet, kann nur als eine Einheit von Staat und Kirche gefaßt und etwa mit „Gottesstaat" übersetzt werden.

Digitized by Google

bessern"; auf ihm beruht «totius stabilimentum regni» — allerdings mit der bedeutsamen Einschränkung: «in divinis autem ne ultra te ingeras quam expediat». Von hier kommt Wala auf das Kirchengut zu sprechen. Durch Verfügung über kirchliches Gut hat der König sich in die Sphäre der göttlichen Innenthätigkeit gemischt («in divina te transmittis»), die ja den Dienern der Kirche vorbehalten ist. Was helfen all seine Schenkungen, wenn er sie durch seine Eingriffe zu Lasten der Kirche macht? «Quod si res Domino iure elemosynarum consecratae sunt, ecclesiarum eius sunt: quia suis pauperibus et specialiter sibi servientibus legaliter datae sunt.» Das Kirchengut ist also unantastbares Eigentum der Kirche. Unmittelbar anschließend fährt Wala fort: «Si autem benedictiones et Spiritum sanctum, quem digne Deo electi deinceps a Domino et a sacris consecratis praesulibus percepturi sunt, auctoritate divina dare te existimas, noveris, quod extra tui officii est, quod praesumis». Den Zusammenhang dieses Satzes mit dem vorhergehenden vermag ich nur so zu erklären, daß Wala sagen will: Willst du vor dem Kirchengut nicht Halt machen, so mußt du es vor seinen Inhabern, den Priestern; denn du darfst dir nicht einbilden, daß du es bist, der ihnen kraft göttlicher Autorität auch die geistliche Weihe verleihen kann. Seine Äußerung muß in Verbindung gebracht werden mit einer anderen Klage, von der uns sein Biograph erzählt: «Detestatus est, quod episcopatus secundum canonicam auctoritatem non rite daretur neque electio servaretur.»[1] Offenbar rührt Wala an die Frage, die später zur Kernfrage des Streits von König und Kirche geworden ist, an die Investitur. Hätte sie sich ihm schon klar gestellt, so hätte er, wie aus diesem einen Streiflicht hervorgeht,

[1] MG. SS. II. Vita Walae II, Kap. 4, S. 550.

Digitized by Google

auch nur den einen Weg der Scheidung von «spiritualia» und «temporalia» finden können. Auf dem Weg solcher Scheidung lag ja, freilich damals unter anderen kirchenrechtlichen Verhältnissen, die von ihm angeregte Forderung freier Bischofswahl. — Für jetzt hatte er nur soviel gefolgert, daß der König nicht beanspruchen könne, auch Spender der geistlichen Segnungen zu sein. Der würdelose Zustand des Klerus bringt ihn zu dem Gedanken, ähnlich, nur viel tiefer als Agobard, die göttliche Eigenart des Priesterstandes hervorzukehren, die dem Eingriff weltlicher Hände verwehrt sein muß. Darum spricht er es offen aus: es muß die Grenze beider Sphären, der geistlichen und der weltlichen, streng gezogen werden; es muß ein «modus» gefunden werden, der dem König und seinen Beamten verbietet, in das Geistliche, Göttliche, einzugreifen, «quoniam in his non nisi divina consideranda sunt, et salutis nostrae documenta». So wenig es dem König und seinen Dienern gestattet ist, über die Person des Priesters zu verfügen, ebensowenig soll es ihnen erlaubt sein, über das Kirchengut nach Willkür zu verfügen: «Ideo identitas est paene et in rebus ecclesiarum». Wala vergleicht den Gottesstaat gewissermaßen mit einer Doppelherrschaft: «Habeat igitur rex rempublicam libere in usibus militiae suae ad dispensandum, habeat et Christus ecclesiarum quasi alteram rempublicam, omnium indigentium et sibi servientium usibus suis commissam ministris fidelibus». Damit war die Einheit des Gottesstaates in der Theorie zerrissen: der Staat unter dem König, die Kirche unter Christus, war das vorläufige Neuergebnis. Das Ernennungsrecht der Verwalter von Christi «respublica» bestreitet Wala dem König nicht: «hoc sit regis officium, ut talibus committatur (offenbar altera respublica), qui et fideliter dispensent et sapienter provideant». Hier brach die Praxis durch

Digitized by Google

Walas Theorie; er mußte den «saeculares viri» zugeben, daß, da nun einmal der Staat ohne Inanſpruchnahme des Kirchenguts nicht beſtehen könne[1], ein Modus gefunden werden müſſe, «si quid vos vestrique ab ecclesiis ob defensionis magis, quam ad rapinam accipere debeatis». Er dachte jedenfalls an Prekarienverleihung. —

Der Diakon Florus von Lyon[2], ein Kleriker Agobards, hat — wohl um dieſe Zeit — die freie Wahl der Biſchöfe in einer beſonderen Schrift: «De electionibus episcoporum» verteidigt. Aus einer Reihe von Sentenzen der Kirchenlehrer weiſt er nach: «legitime praefuisse universo populo deinceps omnes ecclesiarum Dei antistites absque ullo consulto mundanae potestatis, a temporibus apostolorum, et postea per annos fere quadringentos». Erſt allmählich ſei es in einigen Königreichen von der «integra et rata ordinatio» dazu gekommen: «ut consulto principis ordinatio fieret episcopalis». Dies ſei geſchehen «propter pacem et concordiam mundanae potestatis», widerſpreche aber der allein wahren Ordination, «quae nequaquam regis potentatu, sed solum Dei nutu, et ecclesiae fidelium consensu, cuique conferri potest». Jeder Fürſt vergeht ſich, wenn er glaubt, «suo beneficio» verleihen zu können, was doch nur die göttliche Gnade geben kann. Das was ſeines Amtes iſt, hat nicht voraufzugehen, ſondern nachzufolgen: «ministerium suae potestatis in huiusmodi negotium peragendo adiungere debeat, non praeferre». Gemeint ſein kann nur die Beſtätigung von ſeiten des Fürſten nach vollzogener Wahl. Darauf ſcheint mir auch die Entſchuldigung am Schluß zu paſſen: „Alles dies ſagen wir nicht, um die Macht des Fürſten zu mindern, oder um gegen die heilige Sitte des Königtums

[1] l. c. S. 549.

[2] Ebert II, S. 268 ff. Agob. Op. ed. Bal. II, Anh.

Digitized by Google

etwas vorzubringen, sondern damit klar erwiesen werde, daß in dieser Sache die göttliche Gnade genüge, menschliche Macht aber, wenn sie sich nicht mit ihr im Einklang befindet, nichts vermag."

Ein eigentümliches Schauspiel vollzieht sich vor unseren Blicken: die Kirche — in ihren wirtschaftlichen und moralischen Existenzbedingungen bedroht — gewinnt Verfechter, die, während sie sich in die Aufgabe der Verteidung vertiefen, unbewußt vor die Kernfragen des Verhältnisses von Staat und Kirche treten. Sie lösen diese Fragen harmlos, mit den dürftigsten Konsequenzen, wie es eben ihrer Unbewußtheit und der Neuheit des Stoffes entspricht. Gleichwohl drängt sie ihre Geistesarbeit Schritt für Schritt einer neuen Auffassung entgegen, die weit entfernt ist von den Gedanken des Königspriestertums, wie sie unter Karl herrschend waren. Die Lücke des Gedankengangs, die der große König ausgefüllt hatte, war neu und unheilbar aufgebrochen, seit sein kraftloser Sohn im Reich gebot. Ein Heer von Mißständen zerrüttete unter Ludwig das Land, ohne daß er im stande gewesen wäre, ihrem Wüten ein Ziel zu setzen. „Mit der Schwäche des Regenten, der gegenseitigen Eifersucht der Großen, der Verweltlichung des Klerus, der Habsucht der Beamten, dem überall um sich greifenden Eigennutz, dem Schwert und der Brandfackel wilder Feinde, schien auch die Natur sich verschworen zu haben, den allgemeinen Verfall zu beschleunigen."[1] Hungersnot, Mißwachs, Pest und Kälte quälten die Bevölkerung mit unerhörter Härte. Angesichts dieser fürchterlichen allgemeinen Not entschlossen sich Ludwig und Lothar, den der Vater 823 zum Mitkaiser erhoben hatte, vier Provinzialkonzilien für das ganze Reich auszuschreiben.[2] In Mainz, Paris, Toulouse und Lyon sollten die Erzbischöfe ihre Suffragane versammeln, um

[1] Simson I, S. 301 ff. [2] Ebendas. S. 309 ff.

Digitized by Google

die Schäden an Religion und Moral, in Kirche und Staat von Grund aus zu untersuchen und den Mitteln zur Abhilfe nachzuforschen. In ihrem Sendschreiben «ad episcopos quatuor provinciarum»[1] legen die beiden Kaiser demütigende Selbstbekenntnisse über ihre Unterlassungssünden ab. Als vornehmste Aufgabe der Synoden soll die gelten, daß geistlicher und weltlicher Stand untersuchen sollten, was jeder wider Gottes Gebot verfehlt habe. Nur die Akten der Pariser Synode sind uns erhalten.[2] In ihnen ist das Gesamtergebnis jener Wandlung niedergelegt, die binnen rund 15 Jahren in den Anschauungen der Zeit sich vollzogen hatte. Der Redaktor dieser Akten war Erzbischof Jonas von Orléans.[3] Er hat in einer um 834 verfaßten Schrift: «De institutione regia» die Pariser Synodalakten für Ludwigs Sohn Pippin exzerpiert.[4]

Die Vorrede der Akten giebt einen Überblick über die Schäden des Reiches, die der Verbesserung bedürfen. Die Einsicht in diese Übel hat die Kaiser zur Berufung der Synode vermocht, um als orthodoxe Diener Christi den ihnen zu Leitung und Schutz vertrauten Gottesstaat («ecclesiam, quam Christus ... gloriosis Augustis regendam tuendamque committere ... voluit») von seinem Elend zu heilen.[5] In dem Wunsche «totius ecclesiae sibi commissae generalitati consulere», entschlossen sie sich, das Geschäft der Versöhnung mit Gott denen zu übertragen, «per quos homines ... de filiis irae filii adoptionis efficiuntur». Bezeichnender Weise wird dieser Entschluß der Fürsten motiviert mit der Einsicht: «idque sui offici non esse humiliter diiudicantes». Schon diese eine Äußerung zeigt zur Genüge, wie das Bewußtsein der Geistlichkeit als eines ge-

[1] Manſi, Conciliorum collectio, Florenz u. Venedig, 1759/98, XIV, S. 529 ff.

[2] Manſi, l. c. Simſon I, S. 312. Dümmler, Geſchichte des oſtfränk. Reichs, 2. Aufl., Leipzig 1887/88, I, S. 48 ff.

[3] Ebert II, S. 225 ff. [4] Ebert, l. c. S. 227. [5] Manſi, l. c. S. 534.

Digitized by Google

schlossenen, hochgestellten Standes gegenüber der Ohnmacht des Königtums gestiegen war. Ausdrücklich wird ihre Gewalt zu binden und zu lösen betont: «Hos quippe constat vicarios esse apostolorum et luminaria mundi». Dem Wunsch der Fürsten folgend, haben nun die Bischöfe in drei Büchern ihre Meinungen zusammengefaßt.

Ausgegangen wird auch in diesen Kapiteln von der Einheit des Gottesstaates. «Primum igitur, quod universalis sancta Dei ecclesia unum corpus manifeste esse credatur, eiusque caput Christus, apostolicis oraculis approbamus.»[1] Diese Einheit aber zerfällt in sich auf zwei ausgezeichnete Personen, nämlich die persona sacerdotalis und die persona regalis: das Priestertum und das Königtum. Mit der Festlegung dieser Scheidung war der Gedanke des Königspriestertums aufgegeben. Hier zum erstenmal im Mittelalter wird das Verhältnis der beiden Gewalten in einer scharfen Trennung erfaßt und wiederum hier zum erstenmal wird in unmittelbarer Anknüpfung die Rangfrage beider mit dem Satz entschieden, den einst im Jahr 493 Papst Gelasius I. an den oströmischen Kaiser Anastasius schrieb, und der von jetzt an fast in allen Synodalakten des 9. Jahrhunderts wiederklingt[2]: „Zwei Gewalten sind es, erlauchter Kaiser, von denen die Welt geleitet wird, die heilige Autorität der Priester und das Königtum. Von diesen ist aber die erstere um so gewichtiger, als die Priester auch über die Könige vor Gottes Richterstuhl Rechenschaft ablegen müssen."

So sicher es ist, daß damit die Erhöhung des Priestertums über das Königtum ausgesprochen war — darum auch die Folgerung: „Da sich nun dies so verhält, haben wir beschlossen,

[1] Manſi, l. c. S. 537. [2] Manſi l. c.

Digitized by Google

zuerst von der priesterlichen, hernach von des Königs Person zu reden" —, so gewiß ist es andererseits, daß die Worte nicht im Vollbewußtsein ihrer tiefen Konsequenzen hier zitiert worden sind. Noch dachte niemand daran, daß jener Satz praktisch auf die gegebenen Verhältnisse anzuwenden sei. Noch ward jene Überhöhung nur moralisch, nicht politisch verstanden. In der Einleitung war ja doch die generalitas ecclesiae unbedenklich der Leitung der Kaiser zugesprochen worden, und im Kapitel 30 des ersten Buches heißt es, Kaiser Ludwig habe befohlen (iussum), daß die Bischöfe wackere Krieger Christi erziehen sollten[1]; noch deutlicher war die Befehlsgewalt in der Kirche dem Kaiser im 3. Buch, Kapitel 22, zugestanden, wenn er aufgefordert wurde: «in bonis pastoribus rectoribusque in ecclesiis Dei constituendis magnum studium atque sollertissimam adhibeatis curam».[2]

Aber auch moralisch bedeutete die Erhöhung der geistlichen Gewalt, wie sie hier ausgesprochen war, genug: sie bewies, daß der Gedanke des Königspriestertums sich in voller Auflösung befand. Dementsprechend entwirft auch das zweite Buch der Akten „von des Königs Person und Amt" ein recht verschwommenes Bild.[3] Über des Königs Person erfahren wir, daß sie gerecht und barmherzig sein soll: «si his caruerit, non rex, sed tyrannus est».[4] Seine erste Tugend soll die Selbstbeherrschung sein. Das erste Kapitel schließt mit der Drohung: „Doch mag er wissen, daß er, wie er auf dem Throne als erster der Menschen eingesetzt ist, so auch, wenn er nicht Gerechtigkeit geübt hat, in der Strafe den ersten Platz haben wird".[5] Höher konnte seine Person nicht gestellt werden, als es mit der Be-

[1] Manſi, l. c. S. 558.
[2] Manſi, l. c. S. 601. [3] Manſi, l. c. S. 574 ff.
[4] Aus Isidori Sententiae, cap. 48.
[5] Manſi, l. c. S. 576.

Digitized by Google

zeichnung „erster der Menschen" geschah. Des Königs Amt ist mit nicht weniger allgemeinen Worten umschrieben. Die Hauptaufgabe soll ihm die Verteidigung von Kirchen und Priestern sein.[1] Noch immer gilt sein Beruf als ein von Gott gesetzter: „Er muß wissen, daß die Sache, die er gemäß dem ihm anvertrauten Amt verwaltet, nicht der Menschen, sondern Gottes Sache ist."[2] Die Anschauung, daß des Königs Amt auch kirchliche Rechte und Pflichten in sich schließt, ist nicht verdrängt. Dafür zeugt ein merkwürdiges Citat aus Isidor: «Principes saeculi nonnunquam intra ecclesiarum potestatis adeptae culmina tenent, ut per eandem potestatem disciplinam ecclesiasticam muniant» und «qui intra ecclesiam positi contra fidem et disciplinam agant, rigore principum conterantur»; denn: «eorum potestati suam ecclesiam credidit». Die Praxis des kirchlichen Gewohnheitsrechtes, die dem König seit Jahrhunderten die Kirchgewalt einräumte, blieb unerschüttert; die Theorie machte mit ihren Konsequenzen Halt, wo immer die Übermacht der Praxis es ihr gebot. Solange man die unmittelbare göttliche Einsetzung verkündigte, und ein jeder «utpote membrum capiti» gehorchen sollte[3], war die Rangfrage von geistlicher und weltlicher Gewalt noch immer nicht zu tief erfaßt. —

Was den in Paris versammelten Bischöfen das wichtigste war, hoben sie im 3. Buch der Akten, wo nach einem Auszug der beiden vorhergehenden Bücher als Ergebnis 20 Artikel von Forderungen und Bitten der Synode formuliert wurden, noch einmal deutlich hervor: «specialiter unum obstaculum ex

---

[1] Manſi, l. c. S. 577.

[2] Vergl. cap. 5, S. 580: «Non ab hominibus sed a Deo regnum terrenum tribuatur» und S. 551: «Qui pie et iuste et misericorditer regnant, per Deum regnant».

[3] Manſi, l. c. cap. 8, S. 585.

Digitized by Google

multo tempore cognovimus id est, quia et principalis potestas, diversis occasionibus intervenientibus, secus quam auctoritas divina se habeat, in causas ecclesiasticas prosilierit, et sacerdotes . . . in saecularibus negotiis . . . se occupaverint».[1] In einer genauen Scheidung des geistlichen und weltlichen Gebiets erblickte also auch diese Synode, wie schon Wala, die einzige Lösung der entstandenen Schwierigkeiten.

So darf denn als Resultat des geschichtlichen Fortschritts der Anschauungen bis zum Jahr 829 aufgestellt werden, daß die Einheit des Gottesstaats, die noch immer an der Einheit des fränkischen Reiches einen gewissen Rückhalt hatte, in der Theorie zwar brüchig geworden war, ohne aber prinzipiell aufgegeben zu werden. Schwankend und unklar erwies sich die Meinung darüber, wer in Gottes Reich die höchste, wenn auch nicht, wer die leitende Person sei. Die Unklarheit entstand daraus, daß der Kampf der Kirche um ihren materiellen und sittlichen Bestand und der Mangel einer kräftigen Herrscherhand den Gedanken ausgelöst hatte, die Kirche als selbständige, göttliche Einrichtung der Verschlingung mit dem Staat zu entziehen. Das so erstehende Neuverhältnis fand keine klare Normierung, weil in Wirklichkeit jene Verschlingung in der Person des Königs fortbestand und eben darum auch der Gedanke des Königspriestertums, wie die folgenden Untersuchungen zeigen werden, keineswegs erloschen war. So vertiefte sich zwar die oberflächliche Scheidung Alcuins in «potestas saecularis» und «potestas spiritualis»[2] oder auch «potestas sacerdotalis» und «potestas regalis» zu den realeren Begriffen: «persona regalis» und «persona sacerdotalis»; auch wollte es ungleich mehr besagen, wenn das Priestertum

[1] Manfi, l. c. cap. 26, S. 603. [2] S. o. S. 30 ff.

Digitized by Google

über das Königtum moralisch erhöht wurde, als wenn Alcuin sagte: «praestantior potestas, quae vivificat, quam illa, quae occidit». Noch aber können auch jene faßbareren Begriffe nicht mit unserem „Staat und Kirche" übersetzt werden, solange der König eben auch in der Anschauung noch immer die «generalitas ecclesiae» leitete. Der Gedanke der Einheit war politisch noch zu stark, zu lebendig, als daß die „Kirche" zum vollen Begriff eines gesonderten Machtkreises hätte ausreifen können. —

Eben jetzt trat ein entscheidender Faktor in die politische Geschichte ein: das Papsttum. Es war natürlich, daß sein Eintritt auch auf die neugewonnenen Anschauungen nicht ohne Einfluß bleiben konnte. Vor der Betrachtung dieses Einflusses erübrigt es, die geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses von Kaisertum und Papsttum kurz zu verfolgen.

Wir haben den Papst verlassen, wie er als erster geistlicher Unterthan im universalen Gottesstaat Karls des Großen zu bedeutungsloser Stellung sich verurteilt sah. Das Papsttum hatte, von der Macht der Thatsachen gezwungen, sich dazu verstehen müssen, Karls königliches Priestertum stillschweigend anzuerkennen. Die Frage, deren Entstehung und vorläufige Beantwortung im Norden wir betrachteten: — Soll das Königtum oder das Priestertum vornehmster Träger des gottesstaatlichen Ideals sein? — stellte sich, universal erweitert, genau so dem Papsttum: Sollte der Papst oder der Kaiser im universalen Gottesstaat herrschen? Während aber im Norden das Königspriestertum als theoretische Zurechtlegung einer Kirchgewalt, die das Königtum seit Jahrhunderten übte, ein urgewachsenes Gedankenprodukt darstellte, konnte es für das Papsttum nie mehr bedeuten als ein aufgezwungenes unerträgliches Pfropfreis; während man dort sich erst langsam bemühte, diejenigen Gedanken zu heben,

Digitized by Google

die an die Stelle des zusammenbrechenden Königspriestertums treten konnten, d. h. das Ideal in seinen Konsequenzen und damit in seinem Widerspruch zu Ende zu denken, brauchte man in Rom nur eine lästige Maske abzuwerfen. Hier war die Frage des Verhältnisses von Staat und Kirche theoretisch seit den Tagen Konstantins entschieden: „Die Berufung der Kirche zur Herrschaft über den Staat auf Grund ihres göttlichen Charakters war seit der Christianisierung des römischen Staats durch Konstantin den Großen und seine Nachfolger ein feststehender Lehrsatz der kirchlichen Litteratur".[1]

Schritt für Schritt vollzog sich die politische Befreiung des Papsttums von der fränkischen Oberhoheit. War es schon auffallend, daß Leo III. die römische Bevölkerung dem Kaiser Ludwig nach seiner Thronbesteigung nicht huldigen ließ[2], so bedeutete das Gericht über seine römischen Gegner, das der Papst kurz darauf vollzog, einen offenen Eingriff in die kaiserlichen Regierungsrechte[3], der selbst den kurzsichtigen Ludwig stutzen machte. Eine Gesandtschaft Leos genügte, um den Kaiser zu beschwichtigen. Stephan IV. (816), Leos Nachfolger, ließ zwar die Römer den Treueid auf den Kaiser erneuern, unterließ aber, vor der Konsekration die kaiserliche Bestätigung zu erbitten, obwohl man „im fränkischen Reiche das Bestätigungsrecht als ein Attribut des Kaisertums betrachtete".[4] Ludwig ließ ihn ruhig gewähren. Im Oktober 816 erschien der Papst in Rheims, um sich das alte Bündnis der Frankenkönige mit dem apostolischen Stuhl erneuern zu lassen.[5] Der römischen Kirche wurde ihr Besitz, wahrscheinlich urkundlich, neu verbürgt und um ein Krongut vermehrt. Die Verhandlungen fanden ihren Abschluß in der Krönung Ludwigs und seiner Gemahlin durch den

[1] v. Eicken, l. c. S. 133. [2] Simson II, S. 601.
[3] Hauck II, S. 470. [4] Ebendas. S. 479.
[5] Simson I, S. 70.

Digitized by Google

Papst.[1] Der Vorgang bedeutete nicht mehr als eine kirchliche Weihe; seit Karl der Große im Jahre 813 seinen Sohn eigenhändig zum Kaiser gekrönt hatte, war ersichtlich, daß man im Frankenland die Übertragung des Jahres 800 als ein für allemal geschehen ansah. Dies beweist das Verfahren Ludwigs, der im Juli 817 Lothar krönte.[2] Das Schweigen des Papstbuchs über die ganze Ceremonie von 816 läßt nicht bezweifeln, daß man ihr auch päpstlicherseits keine allzugroße Bedeutung beimaß.[3] Paschalis I. (817—824) begnügte sich, wie sein Vorgänger, nach vollzogener Konsekration seine Wahl dem Kaiser anzuzeigen. Am Osterfest 823 krönte er Lothar in Rom. Auch dieser Krönung — obwohl sie für Ludwig den Frommen unerwartet war — darf, wie Hauck bemerkt[4], kaum eine politische Absicht untergeschoben werden. Wichtiger war, daß der Papst aus eigener Machtvollkommenheit zwei seiner Beamten, überdies Anhänger der fränkischen Partei in Rom, blenden und enthaupten ließ.[5]

Zum zweitenmal war es geschehen, daß ein Papst in kaiserliche Rechte eingriff, und zum zweitenmal begnügte sich Ludwig mit einer mangelhaften Genugthuung. Kein Wunder, wenn Paschalis sich nicht scheute, auch in innere Angelegenheiten der fränkischen Kirche hineinzureden, und gegen fränkische Bischöfe den Herrscherton anschlug.[6] Die Rechte des Kaisers in Rom begannen „zur Illusion zu werden". Im Herbst 824 kam Lothar zum zweitenmal in die ewige Stadt. Durch seine bekannte Konstitution vom 11. November[7] suchte er den verlorenen Boden mit einem Schlage wiederzugewinnen.[8] Damals zuerst erfuhr das Bündnis des fränkischen Königs mit dem Papst

[1] Simson I, S. 72. [2] Mühlbacher, S. 332.
[3] Simson I, S. 73. Hauck II, S. 480. Anders Mühlbacher, S. 328.
[4] Hauck II, S. 482, n. 1. [5] Simson I, S. 202 ff.
[6] Hauck II, S. 483. [7] Simson I, S. 225. [8] Hauck II, S. 486.

Digitized by Google

und den Römern eine streng rechtliche Fixierung. Besonders wichtig war die Bestimmung, daß der Papst, erst nachdem er dem kaiserlichen Gesandten den Eid der Treue geleistet habe, konsekriert werden dürfe. Die Gerichtshoheit des Kaisers in Rom wurde ausdrücklich festgestellt; doch kamen all diese Anordnungen zu spät: sie konnten die Loslösung des Papsttums vom Kaisertum nicht aufhalten. Das Auftreten Gregors IV., der im Spätjahr 827 den päpstlichen Stuhl bestieg, sollte beweisen, daß das Papsttum inzwischen auch seine geistige Emanzipation vollzogen hatte.

Im Januar 833 erhoben sich die drei Söhne Ludwigs gegen ihren Vater.[1] Es gelang den Bemühungen Lothars, Gregor IV. zur Einmischung in die fränkischen Angelegenheiten zu bewegen: es war zu verlockend für den Papst, die Autorität des apostolischen Stuhls im Frankenland durch einen Schiedsrichterspruch zu manifestieren. War es doch eine „wahrhaft apostolische Sendung", dem Volk und Königshaus der Franken durch Wiederherstellung des Erbgrundgesetzes von 817 den Frieden zu bringen.[2] Während Gregor IV. mit Lothar über die Alpen nach dem Elsaß zog, war auch der alte Kaiser nicht müßig geblieben. Nach Worms, wo er sein Heer versammelte, berief er die hohe Geistlichkeit seines Reiches. Ihm stand „ein doppelter Kampf bevor, gegen die Waffen der Söhne und gegen die Autorität des Stellvertreters Petri".[3] Im Elsaß und in Worms schlugen nicht nur zwei feindliche Heere, sondern zwei entgegengesetzte Anschauungen ihr Lager auf. Die fränkischen Bischöfe standen vor der Frage, wen sie als Herrn anerkennen wollten: den Kaiser oder den Papst. Gerade der Punkt, den die Bischöfe der Pariser Synode im dunkeln gelassen hatten, verlangte jetzt nach Klärung. Sie vollzog sich in einer Scheidung.

---

[1] S. o. S. 48. [2] Dümmler I, S. 74. [3] Simson II, S. 34/35.

Digitized by Google

Jene Männer, die, wie Agobard und Wala, dem Gedanken einer Loslösung der Kirche vom Staat nahe und näher getreten waren, mußten sich jetzt ihres Zieles voll bewußt werden. Ganz konsequent mußten *sie* sich auf die Seite des Papstes stellen. Wer aber von der *alten* Ansicht, daß der König Herr über Geistliches und Weltliches sei, vom *Königspriestertum*, sich noch nicht ganz frei gemacht hatte oder noch ganz davon erfüllt war, der trat auf die Seite des Kaisers. Es zeigte sich, daß *letztere* zunächst in der Überzahl waren. Die Pariser Synode vom November 825, die sich mit der Bilderfrage befaßte, hatte schon erwiesen, daß es im Reiche Theologen gab, welche „die päpstliche Macht auf die Mahnung, Lehre, Aufforderung eingeschränkt"[1] wissen wollten. Sie hatten den Standpunkt Karls des Großen gegenüber dem Papsttum aufrecht erhalten. Solche Männer — voran Drogo von Metz, Ludwigs Bruder, Modwin von Autun, Wilirich von Bremen, Aldrich von Le Mans — verfaßten jenes kühne Schreiben an den Papst, worin sie ihm erklärten, warum sie seinem Wunsch, ihm entgegenzukommen, nicht gefolgt seien. Aus der erhaltenen Antwort Gregors läßt sich der Inhalt ihres Briefes einigermaßen entnehmen.

Gleich die Anrede, worin sie den Papst „Bruder" nannten, gab zu erkennen, wie weit sie gesonnen waren, seinen Primat gelten zu lassen. Sie erklärten offen, daß des *Kaisers Befehl*, der sie nach Worms entboten habe, sie hindere, beim Papst zu erscheinen. Ihre Freude über die Ankunft Gregors werde dadurch getrübt, daß er komme «propter quandam praesumptuosam et omni ratione carentem excommunicationem faciendam».[2] Sie mahnen ihn, von diesem Schritt abzulassen: «eo quod . . . pertineat ad iniuriam ac dehonestationem Imperialis potestatis et ad minorationem

[1] Hauck II, S. 488. Manfi XIV, S. 463. [2] Bal. II, S. 55.

Digitized by Google

et reprehensionem (papae) auctoritatis».[1] Diese minoratio et reprehensio war offenbar feinsinnig auf die Person Gregors beschränkt durch ein «manente apostolicae sedis honore». Der Papst wird an den Treueid erinnert, den er dem Kaiser geleistet habe; sie werden ihn freundlich aufnehmen, sobald er zu Ludwig komme, wie es dieser wünsche, nämlich «reverenter».[2] Er werde dann erfahren, daß die Änderung in der Reichsteilung von 817 notwendig gewesen sei. Für den Fall, daß er nicht komme, kündigen sie ihm die Gemeinschaft und sprechen ihm jedes Recht ab, für ihre Kirchen irgend etwas Giltiges zu verfügen, geschweige denn ein Glied derselben zu exkommunizieren. — Dies im wesentlichen der Inhalt der Erklärungen, die von den zu Worms versammelten Bischöfen dem Papst vorgelegt wurden. In ihrem Brief war nicht nur die Befehlsgewalt des fränkischen Königs über seine Bischöfe, sondern auch die des Kaisers über den Papst im vollen Umfang anerkannt. Es war zum letztenmal, daß eine stattliche Gesamtheit so bestimmt und klar für die alte Anschauung eintrat. Solche Sprache aus solchem Mund mußte eindrucksvoller sein, als wenn Ludwig selbst, der dem Papst nie anders als in demütig frommer Ergebenheit genaht war[3], sich auf sein gutes Recht, den apostolischen Stuhl zu stützen, berief.[4] Gregor IV. war verblüfft und eingeschüchtert; Wala und die Seinen übergaben ihm zur Herzensstärkung: «nonnulla sanctorum patrum auctoritate firmata praedecessorumque suorum conscripta, quibus nullus contradicere possit, quod eius esset potestas, immo Dei et beati Petri apostoli suaque auctoritas ire, mittere ad omnes gentes pro fide Christi et pace ecclesiarum, pro praedicatione evangelii et

[1] Ebendas. S. 56. [2] Ebendas. S. 58.

[3] Vergl. z. B. den Brief Manst XV, S. 437 ff.

[4] Vita Walae, l. c. S. 563 ff.

Digitized by Google

assertione veritatis et in eo esset omnis auctoritas beati Petri excellens et potestas viva, a quo oporteat universos iudicari, ita ut ipse a nemine iudicandus esset».[1] Es ist müßig, darüber zu streiten, ob diese Schriften den pseudoisidorischen Dekretalen als Vorlage gedient haben. Wichtig ist, festzustellen, daß hier zum erstenmale von fränkischen Klerikern ein Satz ausgesprochen wurde, der in Rom nicht neu war — wir sind ihm in den Briefen Hadrians I. begegnet[2] — wohl aber im Norden, wo er nachmals in der genannten Fälschung eine Rolle spielen sollte.

Gregor sah, daß er mit seinen römischen Anschauungen im Frankenland nicht allein stand. Er raffte sich zu einer Erwiderung auf, die schroff und bissig ausfiel. Die Anrede „Bruder" verbittet er sich; mit mehr Recht hätten ihn die Bischöfe „Vater und Papst" genannt.[3] Ihre Behauptung, daß des Kaisers Befehl dem seinen vorgegangen sei, weist er scharf zurück. Mit bisher unerhörter Bestimmtheit spricht er es aus: «non enim illa (i. e. imperialis) praevenit, sed nostra, id est pontificalis. Neque ignorare debueratis, maius esse regimen animarum, quod est pontificale, quam imperiale, quod est temporale». Hier war mit erstaunlicher Sicherheit der Schluß gezogen, vor dem ein Alcuin schon gestanden hatte, ohne ihn zu ziehen.[4] In Rom war er seit Jahrhunderten geläufig: das Verhältnis von Geist und Materie wurde dem Verhältnis von Kirche und Staat gleichgestellt.[5] Zum Beweis citiert Gregor verschiedene Stellen aus Kirchenlehrern. Das Ansinnen einer Trennung des apostolischen Stuhls von seinem Träger weist er entrüstet von sich. Den Vorwurf des Meineids läßt er auf die Gegner

[1] Vita Walae, l. c. cap. 16. [2] S. o. S. 26.
[3] Bal. II, S. 53. [4] S. o. S. 32. [5] v. Eicken, S. 138.

Digitized by Google

zurückfallen. Die Änderung des Gesetzes von 817 erweise sich schon dadurch als verwerflich, daß eine Flut von Übeln ihr entsprungen sei. Als ein Sendling des Friedens und der Einheit sei er gekommen. Seine Antwort auf die Aufsage des Gehorsams, mit der ihm die Bischöfe von Worms drohten, beweist, wie ernst man damals den Zwiespalt nahm: «Haec idcirco dicimus, ut noveritis non vos posse dividere Ecclesiam Gallicanam et Germanicam ab unitate tunicae».[1]

Gregor IV. war der erste Papst, der Germanen gegenüber die Theorie aussprach, auf deren Grundlage das Papsttum den Gottesstaat errichtet wissen wollte. Was aber am schwersten wog: diese Theorie hatte bereits im Frankenreich ihre Verfechter gefunden.

Wie schon oben berührt wurde, war auch ein Agobard ganz in ihren Gedankengang eingemündet. Die Streitschriften, die er in jenen Jahren verfaßte, sind von Leidenschaft verblendet und lassen deshalb seinen sonst so klaren Gedankenreichtum vermissen. Schon im Jahre 830 schrieb er eine «flebilis epistola» an Ludwig den Frommen. Wenn er schon damals aussprach: «Quanto exellentior substantia est anima corpore, tanto exellentiori sollicitudine curam animae gerere debemus quam corporis»[2], und dabei dem König den Meineid, den er durch Bruch des Vertrags von 817 begehe, als eine Seelenbefleckung vorhielt, so ahnen wir, wohin ihn seine Gedanken führen mußten. Nach Ostern 833 hatte er sein Fernbleiben von der Wormser Reichsversammlung gegenüber Ludwig in einer zweiten Schrift zu rechtfertigen gesucht. Man pflegt sie kurzweg «De comparatione utriusque regiminis» zu citieren.[3] In ihr gelangte er zu jenen letzten Konsequenzen, denen ihn

[1] Bal. II, S. 59. [2] l. c. S. 42 ff.
[3] l. c. S. 48 ff.

Digitized by Google

seine Ansichten längst entgegengetrieben hatten. Die drei ersten Kapitel dienen dazu, den Primat des Papstes aus kanonischen Schriften — er citiert Pelagius I. und Leo I. — zu belegen. Im Papst erblickt er jetzt unumwunden die erste Person auf Erden; in seiner Anerkennung liegt die Gewährleistung für den Wohlbestand der Kirche.[1] Auf was es ihm bei diesem Lobpreis ankommt, das ist, den Kaiser zu überzeugen, daß auch er der übermächtigen Autorität des apostolischen Stuhls sich zu beugen habe. Schon Papst Anastasius habe den Kaiser ermahnt, «ut constitutis apostolicae sedis obtemperet». Ein letztes Aufleuchten älterer Anschauungen ist es, wenn er das 4. Kapitel beginnt: „Wenn nun, gnädigster Herr, der Papst Gregor unvernünftig und zum Hader kommt, wird er mit Recht bekämpft und zurückgeschlagen. Ist er aber bemüht, für die Ruhe und den Frieden des Volkes und Euer selbst zu wirken, so ist ihm vernünftigerweise zu gehorchen und nicht zu widerstreben".[2] Also soviel von altfränkischen Gedanken war auch in ihm geblieben, daß er — im Gegensatz zu Gregor — den Widerstand gegen die Person eines übelwilligen Papstes für zulässig hielt. Im folgenden verfährt er aber wieder ganz im Sinne Gregors. Ist der Papst dazu gekommen, den Rechtszustand von 817 wiederherzustellen, so ist sein Kommen voll gerechtfertigt. „Denn Ihr dürft nichts von dem, was von Euch festgelegt ist, ändern; das könnte nicht ohne schwere Gefahr und Verschuldung der Seele geschehen." Zum Schluß appelliert er an die Frömmigkeit des Kaisers, der doch mehr „des himmlischen, als des irdischen Königreiches Liebhaber sei".

Zwei weitere Schriften Agobards, sein «Liber Apologeticus» vom Frühjahr 833, und jene andere, die man, wie vorgeschlagen wurde, «De imperatoris poenitentia» nennen

[1] l. c. S. 51. [2] l. c. S. 51.

Digitized by Google

könnte[1], sind zwar interessant durch ihren leidenschaftlichen Ton, der sich manchmal bis zu imponierender Wucht erhebt[2], bieten aber für uns keine bemerkenswerte Bereicherung, da sie über persönlichen Ausfällen nicht zu höheren Gesichtspunkten kommen. Sie bestätigen nur, daß für ihn — und damit wohl für alle, die sich Gregor IV. und Lothar aus der Mitte des westfränkischen Heeres angeschlossen hatten, — *die Kirche als eine höhere, nicht nur geistige, sondern auch reale und damit politische Einheit, regiert vom Stellvertreter des Apostels, über den Staat sich erhoben hatte.*

In den letzten Junitagen des Jahres 833 standen sich die Heere Ludwigs und seiner Söhne auf dem Rotfelde bei Kolmar[3] gegenüber. Nach vergeblichen Verhandlungen entschloß sich der Papst zu einem letzten Vermittlungsversuch. Ludwig empfing ihn vor der Front seines Heeres. Der Kaiser schritt ihm nicht entgegen. Es berührt fast wehmütig, daß der Sohn eines Karl erst jetzt, wo es eigentlich schon zu spät war, für das Bewußtsein seiner Herrscherstellung einen Ausdruck fand. Wir haben keinen Grund, an der sachlichen Wahrheit einer gegnerischen Quelle zu zweifeln, wenn sie dem Kaiser die Worte in den Mund legt: „Wir empfangen dich nicht nach früherer Könige Art, mit Hymnen und Lobgesang und anderer Ehrung, wie sie deiner Stellung und der heiligen Sache würdig wäre, darum, weil du nicht gekommen bist nach Art deiner Vorgänger, die *nur gerufen uns aufzusuchen pflegten*".[4] Während Kaiser und Papst miteinander verhandelten, benützten die Söhne die Gelegen-

---

[1] So Marks a. a. O. Vergl. die grundlegenden Untersuchungen von Simson I, S. 397 ff. Ihm folgt Ebert II, S. 218, 220.

[2] So der Prolog zur erstgenannten: «Audite haec omnes gentes» u. s. f.

[3] Simson II, S. 45 ff. Dümmler I, S. 77 ff.

[4] Vita Walae, l. c. S. 564/565.

Digitized by Google

heit, Ludwigs Heer durch Bestechung zum Abfall zu bringen. In der Nacht vom 28. auf den 29. Juni, nachdem der Papst ins Lager Lothars zurückgekehrt war, vollendete sich die Katastrophe: am Morgen des Paulstages war Ludwig nur noch von wenigen Getreuen umgeben.[1] Sein Los war entschieden; er geriet in die Hand seiner Söhne. Leider lassen uns die Quellen ganz im unklaren darüber, was Gregor mit seiner Vermittlung erreichte, sodaß mit irgend welcher Bestimmtheit nicht behauptet werden kann, das Scheitern der päpstlichen Bemühungen habe den Anhängern des Kaisers ein Gewissensmotiv zugeführt, das ihren Abfall entschied. Ebenso dunkel bleiben die nächsten Vorgänge nach der Niederlage Ludwigs. Sie scheinen sowohl dem Papst als den übrigen geistlichen Anhängern der Einheitspartei eine Enttäuschung gebracht zu haben; die neuen Machthaber, voran Lothar, verfuhren ganz nach eigener Willkür.[2] Jedenfalls war das Ergebnis, daß der alte Kaiser „seinen Gegnern bereits von diesem Zeitpunkt an für abgesetzt galt".

Für uns ist es ungleich wichtiger, daß die Niederlage Ludwigs den ersten glänzenden Sieg der neuen Anschauung über die alte einleitete. Dieser Sieg, den die neue Theorie in der Praxis erfuhr, war die schmähliche Kirchenbuße Ludwigs zu Soissons, die dem Reichstag von Compiègne (Oktober) sich anschloß. Die Akten der mit jenem Reichstag verbundenen Synode sind uns leider nicht erhalten; nur soviel wissen wir, daß nächst der Reform des Reiches das Schicksal des entthronten Kaisers den Hauptgegenstand der Beratungen bildete.[3] Um die Absetzung Ludwigs, der im Volk noch Anhänger genug besaß, unwiderruflich zu machen, forderten die Bischöfe den alten Kaiser, der im Medarduskloster zu Soissons eingesperrt war, zur Buße auf. In der Marienkirche des Klosters hat Ludwig diese Kirchen-

[1] Simson II, S. 50. [2] Simson II, S. 53 ff. Dümmler I, S. 81.
[3] Simson II, S. 66.

Digitized by Google

buße unter der demütigendsten Form abgelegt. Kaiser Lothar ließ sich den schändlichen Vorgang, der in der Schwertentgürtung des Kaisers gipfelte, von jedem anwesenden Bischof durch eine besondere „Cartula" mit Namensunterschrift bestätigen.[1] Der Zufall hat es gewollt, daß uns diejenige Agobards als einzige erhalten blieb.[2] Sie liefert nur Thatsachen, keine neuen Gedanken. Die Gesamtheit der versammelten Bischöfe verfaßte und unterzeichnete noch überdies eine «Relatio episcoporum de exauctoratione Hludovici imperatoris».[3] Sie wird nicht müde, die schimpflichsten Verbrechen auf Ludwig zu häufen, und erschöpft sich nach ihrem Gedankengehalt darin, daß aus der Seelengewalt der Bischöfe ihr Korrektionsrecht hergeleitet wird. „Weil dieser Fürst", heißt es dort, „das ihm anvertraute Amt nachlässig gehandhabt und in vielen verwerflichen Entschlüssen Gott beleidigt und die heilige Kirche skandaliziert («scandalizaverit»), und alles Volk, das ihm unterthan war, zum gänzlichen Verfall getrieben hat, mag somit von ihm kraft göttlichen und gerechten Richterspruchs die kaiserliche Gewalt genommen sein." Mit seinem Vergehen habe er sich die Seele belastet. Um sie zu retten, haben ihm seine «medici spirituales» das «remediale iudicium», d. i. öffentliche Bußleistung, verordnet.[4]

Ließ sich das Ergebnis des Anschauungsfortschritts im Jahre 829 dahin feststellen, daß der Scheidung von Staat und Kirche soweit entgegengearbeitet war, daß die Kirche als selbständige Einrichtung aus der Verschlingung mit dem Staat sich loszulösen begann[5], so hatten die Vorgänge der letzten Jahre dem Begriff „Kirche" einen bestimmteren Inhalt gegeben. Mittelbar geschah dies durch den wachsenden Einfluß der Bischöfe,

[1] Simson II, S. 74. [2] Bal. II, S. 73 ff.
[3] Manſi XIV, S. 647 ff. MG. Leg. I, S. 366.
[4] Manſi, l. c. S. 649. [5] S. o. S. 65 f.

Digitized by Google

unmittelbar durch den Zusammenschluß dieser Bischöfe unter dem Papsttum. Die Trennung von Staat und Kirche war damit, wenn auch noch nicht in Begriffen fixiert und ausgesprochen, so doch in Gedanken vollzogen. Erst die Folgezeit hat den Schluß aus dieser Trennung gezogen, d. h. sie hat die Einheit der Kirche mit der Einheit des Gottesstaates identifiziert.

Wo aber war der Gedanke des Königspriestertums geblieben? Hatte ihn die Niederlage der altfränkischen Rechtsanschauung, wie sie in den Ereignissen des Jahres 833 beschlossen war, für immer erlöschen lassen? Im Westen gewiß und für immer. Im Osten hat er fortgelebt. Man geht kaum fehl, wenn man die Thatsache damit zu erklären sucht, daß hier, wo die Bevölkerung überwiegend rein germanisch war, jener Gedanke, der dem Germanen für seine Rechtsauffassung so mundgerecht war, sich erhalten hat. Der große Gelehrte Hrabanus Maurus[1] hat ihm ein Jahr nach der Demütigung Ludwigs offen das Wort geredet. Er hat das germanische Königspriestertum in seinem vollen Machtanspruch der neuen Anschauung des Westens gegenübergestellt. In einer Schrift von 12 Kapiteln, Ludwig dem Frommen gewidmet, hat er die Vorgänge des Jahres 833, die Erhebung der Söhne sowohl als die Überhebung der Geistlichkeit, streng verurteilt. Die Söhne verwies er damit, daß er ihr Gebaren als «dehonestatio parentum» brandmarkte.[2] Ihren Anhängern aber hielt er entgegen: «Quod regiae dignitati honor sit a subditis offerendus, et quod Deo displiceat contumacia subditorum».[3] Besonders interessant ist Kapitel 8: «De administratione saecularium iudiciorum, quid sentiendum sit».[4] Er weist dort den Anspruch

[1] Ebert II, S. 120 ff.

[2] MG. Ep. V., S. 404 ff., cap. I. u. II.

[3] l. c. cap. III. [4] l. c. S. 422.

Digitized by Google

der Prieſter, über einen Kaiſer oder über einen König oder überhaupt über einen weltlichen Beamten zu richten, energiſch zurück: «Propterea quoque sanctos patres non invenimus imperatores, reges atque iudices huius saeculi nec in temporibus legis nec etiam sub gratia novi testamenti pro huiuscemodi negotiis, cum seditiosos armis deprimebant vel sontes capitali sententia plectebant, aut synodali decreto aut episcoporum iudicio esse condemnatos». Im 12. Kapitel ermutigt er den König, ſeines göttlichen Berufs unerſchrocken ferner zu walten: «cedens in omnibus regi et iudici tuo, qui tibi in terra regnum dedit». Ludwig ſollte alſo nur dem einen unterthan ſein, der ihn eingeſetzt in Reich und Würde: Gott ſelbſt.

Hraban hat ſeinen Standpunkt noch weiter ausgeführt in einem Buch, das er für Ludwig auf deſſen beſondere Aufforderung verfaßte: «De virtutibus et vitiis». Unter anderem zeigt er dort, «quam detestabilis infidelitas, superbia et contumacia». Noch viel eindringlicher als in der vorigen Schrift betont er hier, «quanta reverentia sit regiae dignitati et subiectio ab omnibus adhibenda».[1] Er verweiſt auf das Beiſpiel Davids, der das Anſinnen der Seinen, den Verfolger Saul, als er ſchlafend in ſeine Hände gegeben war, zu töten, mit den Worten von ſich wies: «Propitius sit mihi Dominus, ne faciam hanc rem domino meo, chrysto Domini».[2] Hraban zieht daraus den Schluß: «Similiter et alii prophetae atque sancti viri aliquoties leguntur non solum bonis, sed etiam impiis ac perfidis regibus exhibuisse honorem, et non totum verbo, immo etiam facto». Sie alle haben gewußt: «potestatem non esse nisi a Deo».[3] Hat doch Chriſtus ſelbſt es nicht für entwürdigend gehalten: «ho-

[1] l. c. S. 416. [2] I. Reg. 26, 11. [3] l. c. S. 417.

Digitized by Google

mini subicere semetipsum». Ausgehend von 1. Petri 2. 13, 14, faßt er seine Meinung dahin zusammen: «Docet ergo fideles (Subj. der Apostel) aeterni videlicet regis famulos etiam mundi potestatibus subdi, ne vel in hoc fidei et religioni christianae possit detrahi, quod per eam humanae conditionis iura turbentur». Ausdrücklich bemerkt er zu «omni humanae creaturae», daß es nur so recht verstanden werde: «ut . . . et fidelibus et incredulis rerum dominis, sive etiam omni dignitati hominum, omni personae, omni principatui, cui eos divina dispositio subditos esse voluerit». Die Nutzanwendung macht er auf die Priester. Wenn der Apostel ihnen schon befiehlt: «indisciplinatis et difficillimis rerum dominis» unterthan zu sein: „Wie viel mehr ziemt es sich, besonnenen und gütigen Fürsten in aller Demut und Ehrfurcht zu gehorchen und nichts gegen sie mit verkehrtem Rat und schlechter That ins Werk zu setzen."[1] Hraban bewies sich mit diesen Aufstellungen als der echte Schüler Alcuins.

Die äußeren Verhältnisse haben es gefügt, daß Ludwig im März 834 in seine Würde wieder eingesetzt wurde. Von priesterlicher Hand wurden ihm zu St. Denis am 1. März 834, und noch einmal zu Metz am 8. Februar 835 die königlichen Waffen wieder angelegt.[2] Die Geistlichkeit brachte dem neugekrönten Kaiser einen ihrer Führer, Ebo von Rheims, zum Opfer. Die Erklärungen, die bei dieser Gelegenheit von bischöflicher Seite fielen, berühren die Stellungsfrage beider Mächte nicht; die Bischöfe begnügten sich, kund zu thun, die Absetzung Ludwigs sei «nec iuste nec canonice» geschehen.[3] Alle diese Vorgänge berühren uns mehr wie eine Komödie, als wie ernste

[1] l. c. S. 418.

[2] Simson II, S. 90 ff. u. 129 ff. Dümmler I, S. 95 u. 107.

[3] Simson II, S. 130.

Digitized by Google

Ereigniſſe. „Kaiſer im Sinne Karls des Großen wurde Ludwig nicht wieder.“[1]

Er war nicht der Mann, der Anmaßung des weſtfränkiſchen Epiſkopats Halt zu gebieten und, auf Männer wie Hraban geſtützt, ſeinem Königtum neue Kraft zuzuführen. Wie Zeit ſeines Lebens, ſo ſtand er auch jetzt verſtändnislos und ſchwankend der großen Frage gegenüber, deren Beantwortung durch ſeine Schwäche zu einem klaffenden Gegenſatz getrieben hatte. Sollte der Staat, ſollte die Kirche die grundlegende Einheit für den Gottesſtaat ſein? Als germaniſcher König hätte er mit Beſtimmtheit antworten müſſen: der Staat; auf dieſer Baſis ruhte die gewaltige Staatsſchöpfung ſeines Vaters. Aber jene Beſtimmtheit war durch ſeine ſchwache, gewiſſensbedenkliche Natur ausgeſchloſſen; ohne eine Ahnung von der Bedeutung des Erbes, das er angetreten, hatte er die Einheit des Reiches und damit die Einheit der Anſchauung für immer zerriſſen. Neben die eine, germaniſche Anſchauung des Königsprieſtertums, die an das beſtehende Staatskirchenrecht, wonach der König die Biſchöfe ernannte oder doch ihre Wahl beſtätigte, angeknüpft hatte, war die römiſche getreten, die unter den Fahnen Lothars und ſeiner Brüder erſtarkte. Nicht genug damit, daß Ludwig die Hauptſchuld an dieſem Zwieſpalt trug: er ermöglichte noch überdies durch ſeine charakterſchwache Frömmelei einen vollen moraliſchen Sieg ſeiner Gegner.

Daran änderte auch ſeine Wiederherſtellung nichts. In ihm fand weder die eine Anſchauung eine Stütze, noch die andere einen Widerſtand. Unvermittelt begegnen uns beide in den Akten der Synode von Aachen, die auf Ludwigs Befehl am 6. Februar 836 ſtattfand.[2]

Das erſte Kapitel führt, ähnlich wie es in Paris 829 geſchehen war, aus: «normam universae religionis atque eccle-

[1] Hauck II, S. 507. [2] Manſi XIV, S. 672 ff.

Digitized by Google

siasticae disciplinae in duabus consistere personis, pontificali videlicet atque imperiali». Neu ist, daß die beiden Personen jetzt, wo das Papsttum entscheidend eingetreten war, nicht mehr «sacerdotalis» und «regalis», sondern «pontificalis» und «imperialis» genannt werden. Die Nutzanwendung ist unklarer als in Paris: «Cum haec ita se habeant» heißt es nach den bekannten Zitaten aus Gelasius und Fulgentius, «primo, o venerande Caesar, omnipotenti Domino vestraeque benignissimae excellentiae exultantibus praecordiis immensas referimus gratias, qui nos instinctu divino per devotissimum a se electum atque constitutum admonitorem tam misericorditer atque clementer admonere dignatus est, iuxta consuetudinem beatissimam genitoris vestri, ut memores ministerii nostri . . . officio sacerdotali . . . studeremus.»[1] In einem Atem wird also die geistliche Gewalt über die weltliche gestellt und gleich darauf der König als „von Gott gewählter und gesetzter Mahner" des Priesterstandes bezeichnet. Die logische Unmöglichkeit dieser Verquickung wird durch das zweite Kapitel noch unerträglicher: hier wird noch im besonderen die königliche Gewalt als göttliche Ordnung verkündigt.[2] Ein Bischof, der vom Kaiser abfällt, seinen Treueid verletzt und sich mit den Gegnern verbündet, soll seine Stellung «canonica atque synodali sententia» verlieren; ein abfälliger Laie soll dem Anathema verfallen. Man meint, Hraban reden zu hören, während aus dem ersten Kapitel Jonas von Orléans herausklingt. Die Unklarheit von 829 hatte sich bis zum Jahre 836 zu einer gedanklichen Ungeheuerlichkeit gesteigert. Sie mußte zu Tage treten, wo immer die geschichtlichen Ereignisse die beiden verquickten Anschauungen zu neuer Auseinandersetzung nötigten.

[1] l. c. S. 673. [2] l. c. S. 679.

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Die Erhöhung der Kirche über den Staat.

Mit dem Tode Ludwigs des Frommen brach die Einheit des fränkischen Reiches zusammen. Die drei überlebenden Söhne stritten in wildem Bürgerkrieg um ihr Erbe; das Elend der fränkischen Lande und seiner Bewohner stieg ins unermeßliche. Ein kriegslustiger, erbarmungsloser Adel — großgeworden in den Kämpfen des letzten Jahrzehnts — trat nicht nur die Rechte des kleinen Mannes in den Staub, sondern untergrub mit zügelloser Gewaltthat und Rohheit die Autorität von Königtum und Kirche. Zum Rasen des Krieges gesellte sich, wie schon in den Tagen Ludwigs, die Ungunst des Himmels, die Feindseligkeit der Elemente.[1] Gleichzeitig erfolgte an zwei Enden des Reiches der Einbruch gefährlicher Feinde: in einem und demselben Jahre 841 fiel Bari in die Hände der Sarazenen, Rouen in die Gewalt der Normannen. Die schreckliche Epoche dieses Bruderkrieges fand ihren Abschluß im Vertrag von Verdun (843). Er hat die Zerreißung des karolingischen Einheitsreiches dauernd gemacht.

Der Vertrag von Verdun hat diejenigen Neugebilde geschaffen, auf deren Grundlage zwei nationale Staaten im Norden Europas erwachsen sind. Auch die Geschichte der Anschauungen,

[1] Dümmler I, S. 184.

Digitized by Google

soweit sie unser Thema begreift, steht, ähnlich wie die Thatengeschichte, mit diesem Ereignis vor einem Scheideweg. Das Mittelreich in seiner unmöglichen geographischen und ethnographischen Zusammensetzung hat im Ehestreit Lothars II. den Stoff zu einer für uns wichtigen Episode abgegeben; sie läßt sich am besten an die westfränkische Entwicklung angliedern. Was das ostfränkische Reich betrifft, so war sein vorwiegend germanischer Völkerbestand am ehesten geeignet, sich zu einer großen nationalen Staatsgemeinschaft auszuwachsen; sein Herrscher Ludwig der Deutsche verstand es, ohne das Selbstgefühl der einzelnen Stämme zu brechen, in einer 33jährigen maßvollen und klugen Regierung seine Völker zusammenzuhalten und ihre innere Entwicklung durch einen dauernden, kaum durch einige Grenzkriege unterbrochenen Frieden zu sichern.[1] Der stetigere Fortgang des wirtschaftlichen und ständischen Prozesses ermöglichte ihm — als einer thatkräftigen Persönlichkeit —, die Würde und Macht des Königtums gegenüber geistlichen und weltlichen Großen aufrecht zu erhalten und zu festigen. Ganz anders in Westfrancien. Die Völkerzusammensetzung war zwar nicht so „buntscheckig" wie in Lotharingien, aber auch nicht einheitlich. Bretonen und Aquitanier, Burgunder und Basken[2] standen neben den Franken. Dem Königtum erwuchs die doppelte Aufgabe, einen Teil des neuen Reiches erst zu erobern, das ganze aber gegen den unermüdlichen Andrang der Normannen zu schützen. Dazu kam im Westen die erstaunlich rasche Verbreitung des Lehenswesens und damit das Emporkommen einer zügellosen Vasallenschaft. Dieser Aristokratie und jenen Feinden stand ein schwacher charakterloser König gegenüber. Er fand seinen einzigen Rückhalt an der Geistlichkeit, „mit welcher und durch welche wir denn Karl, soweit sein Wille

[1] Dümmler I, S. 216 ff., III, S. 413 ff.

[2] Dümmler I, S. 221.

Digitized by Google

durchzubringen vermochte, vorzugsweise das Regiment führen sehen."[1]

Die verschiedenartigen thatgeschichtlichen Bedingungen blieben naturgemäß nicht ohne Einfluß auf die Geschichte der Anschauungen. Sie haben — entsprechend ihrer größeren Mannigfaltigkeit und ihrer bestimmten Konstellation — im Westen eine klare Entwicklung ausgelöst, die sich als letztes Stadium mit der vorangegangenen zu einem Gesamtbild zusammenschließt; im Osten dagegen ist im 9. Jahrhundert von einer eigentlichen Fortbildung der Anschauungen über Staat und Kirche kaum die Rede. Zum Erweis des Gesagten mag zuerst ein Blick eben auf den Osten geworfen werden.

Derselbe Hrabanus Maurus, der unter Ludwig dem Frommen so nachdrücklich das Königspriestertum vertrat[2], widmete Ludwig dem Deutschen seinen Kommentar zu den Paralipomena.[3] Aus dem Prolog klingt wieder unverfälscht die altfränkische Auffassung: «quia populum ecclesiasticum .... vestra nobilis ad servitium Dei regit prudentia, ideo bene convenit piissimo principi, hoc est rectori membrorum veri Regis Christi unigeniti videlicet Dei, ritum regiminis secundum divinam Scripturam habere et agere».[4] Im Oktober 847 präsidierte er als Erzbischof von Mainz einer Provinzialsynode, die sich die Hebung des geistlichen Standes zum Gegenstand der Beratung gesetzt hatte.[5] Der Ton der an König Ludwig gerichteten Praefatio ist durchaus maßvoll und ehrerbietig. Der König, der die Synode befohlen hatte, wird ermahnt, dem Vorbild aller Kaiser und Könige gemäß, die Ehre der Kirche und ihrer Diener zu schützen.[6] Das 6. Kapitel beschäftigt sich mit dem Kirchengut und nennt den König: «divinarum rerum

[1] Ebendas. S. 222.
[2] S. o. S. 78 ff.
[3] Ebert II, S. 130.
[4] Migne 109, S. 279.
[5] Mansi XIV, S. 899 ff.
[6] Ebendas. S. 901.

Digitized by Google

defensor et custos divinitus statutus». Überall begegnet die volle Achtung vor der gottgesetzten Majestät des Königtums; ein Nationalkonzil zu Mainz[1], im Oktober 851 oder 852, gleichfalls unter Vorsitz Hrabans, erledigte ähnliche Fragen im selben Ton. Die spärliche synodale Thätigkeit der folgenden Jahrzehnte ist uns nur aus den Notizen der Annalen dürftig bekannt, so daß das einzige Material für unsere Untersuchung zu versiegen beginnt. Mehr und mehr werden nach Ludwigs des Deutschen Tod die Synoden zu rein geistlichen Versammlungen.[2] Lediglich aus diesem Symptom läßt sich schließen, daß, während das ostfränkische Reich in drei Teile zerfiel, auch hier die Kirche anfing, sich als eigenen, wenn auch weniger starken Organismus zu fühlen. Erst unter Arnulf finden wieder große Synoden statt. Doch hört man aus ihren Verhandlungen bereits heraus, daß der Vorabend neuer Gestaltungen angebrochen ist. Neben Königtum und Kirche war ein Adel von reichbegüterten Großgrundherren getreten; die „Fürsten" beginnen eine entscheidende Rolle zu beanspruchen. Angesichts dieser kraftstrotzenden Neumacht sehen wir Königtum und Kirche sich angstvoll aneinander klammern. Beide schließen ein enges Bündnis, dessen Gedankenresultate in den Synodalakten von Tribur (895) und Hohenaltheim (916) vorliegen. Schon die Synoden von Metz und Mainz, beide im Jahr 888, lassen den Zusammenschluß ahnen. Bezeichnender Weise wahrt die Kirche immer die Unterordnung unter das Königtum. In Mainz wird wieder das Gottesgnadentum betont: «Scire etiam debet, quod causa, quam iuxta ministerium sibi commissum administrat, non hominum, sed Dei causa existit».[3] In Tribur heißt es ausdrücklich, Gott habe Arnulf als neuen

[1] Hefele IV, S. 173. MG. Leg. I, S. 410 ff.
[2] Hauck II, S. 710 ff.
[3] Manfi XVIII, S. 61 ff.

Digitized by Google

Fürsten über alle geistlichen und weltlichen «ordines» und «dignitates» zu setzen geruht.[1] Die Bischöfe empfehlen dem König „die Kirche Christi, die ihm kraft königlichen Amtes, ihnen kraft priesterlicher Erhöhung anvertraut sei". Auf der Synode von Hohenaltheim endlich treffen wir das Königtum in so kraftloser Stellung, daß die Kirche in zwei Kapiteln (Kap. 19 und 20) «pro robore regum» eintritt und alle seine Feinde mit dem Anathem belegt.[2] Aus einzelnen Kapiteln freilich, die von diesen Synoden aufgestellt wurden, klingt wohl heraus, daß seit Karls des Großen Tagen das Selbstgefühl der kirchlichen Würdenträger sich auch im Osten gesteigert hatte. Immer aber kehrt sich die Betonung eines Übergewichts des Geistlichen über das Weltliche nur gegen die großgewordenen Grafen und Herren. Die Ehrerbietung gegen das Königtum, die Anerkennung seiner Gottesberufung und damit ein Rest des königspriesterlichen Gedankens bleibt gewahrt. Eine kommende Zeit hat ihn neubelebt.

Vorwiegend auf westfränkischem Boden war der Gedanke zu jenen neuen Resultaten vorgedrungen, die sich als Trennung von Staat und Kirche zusammenfassend charakterisieren ließen. Jene Einheitspartei, die sich im Jahr 833 um Lothar geschart hatte, war es gewesen, die, bestärkt durch ihren Zusammenschluß mit Rom, den Sieg ihrer Ansichten mit der schmachvollen Erniedrigung Kaiser Ludwigs feiern durfte.[3] Lothar hatte diesen Erfolg möglich gemacht; an ihn mochte, wer immer in der Einheit des Reiches das Heil sah, nach Ludwigs Tod seine Hoffnungen knüpfen: mit dem Vertrage von Verdun zergingen sie für immer. Die Einheit des Gottesstaats war verloren; die Bahn war frei für den folgerichtigen Schluß aus jener Trennung von Staat und Kirche: die Einheit des

[1] Mansi XVIII, S. 132. [2] MG. Leg. I, S. 557.
[3] S. o. S. 48 und 76 f.

Digitized by Google

Gottesstaates wurde mit der Einheit der Kirche identifiziert.

Wie stand es aber um die Einheit der Kirche? Die kirchliche Gliederung deckte sich keineswegs mit der neuen politischen Gestaltung.[1] „Die fränkische Metropolitanverfassung wurde durch die staatliche Scheidung an mehr als einem Punkte durchbrochen und empfindlich gestört." Und nicht nur das: auch die Besitzungen von Kirchen und Klöstern, weit verstreut in verschiedenen Landesteilen, gerieten unter verschiedene Herrscher.[2] Dazu kamen als altes, besonders in Westfrancien mächtiges Übel Eingriffe in Kirchengut und Freiheit des Klerus vonseiten des grundbesitzenden Adels. Aus diesem Notstand und jenem Fortschritt der Anschauung erklärt sich die um die Zeit des Vertrages von Verdun, wohl zwischen 845 und 852 entstandene und vollendete Fälschung der pseudoisidorischen Dekretalen.[3]

Es war nicht das erstemal, daß versucht wurde, die Kirche durch eine Sammlung erdichteter Rechtsquellen zu verteidigen und zu fördern. Den Dekretalen Pseudoisidors gehen zwei Fälschungen voraus, über deren Verfasser und Heimat man sich wohl nie wird einigen können: es sind die „Kapitel Angilrams" und die Pseudokapitularien des „Benedictus Levita". Beide sind nahe verwandt: die ersteren stimmen zum Teil wörtlich mit den letzteren überein.[4] In ihren Tendenzen: Befreiung des Episkopats vom weltlichen Gerichtsstand, Forderung kano-

[1] Dümmler I, S. 209 ff.

[2] Vergl. die Beispiele bei Dümmler l. c.

[3] Hinschius, Vorwort zur Ausgabe der «Decretales Pseudo-Isidorianae», Leipzig 1863. Wasserschleben, Beiträge zur Geschichte der falschen Dekretalen, Leipzig 1844. Derselbe in Herzogs Realencyklopädie XII, Pseudoisidor, S. 337 ff. Friedberg, Lehrbuch des Kirchenrechts, Leipzig 1895, S. 111. v. Noorden, S. 24 ff.

[4] Friedberg, l. c. S. 109.

Digitized by Google

nischer Bischofswahl und absoluter Unverletzlichkeit des Kirchenguts[1] bereiten sie die falschen Dekretalen vor.

In ihnen hat die Trennung der Kirche vom Staat ihren extremen Ausdruck gefunden. Mit einer bisher unerhörten Schärfe wird das Geistliche vom Weltlichen geschieden: Zusammenstellungen wie «saeculares et mali homines», «pravi homines et saeculares», «humanae aut pravae vitae homines» weisen die Tiefe dieser Scheidung. Befreiung des Priesterstandes vom weltlichen Einfluß ist das unverhohlen ausgesprochene Ziel. Die reges et potentes sollen keinerlei Einfluß auf das geistliche Gericht ausüben, denselben keinerlei Befehle erteilen, widrigenfalls das Urteil null und nichtig wird.[2] Die Kompetenz weltlicher Gerichte in Sachen der Bischöfe wird unbedingt verneint. Die Forderung kehrt ihre Spitze gegen das Königtum: bisher hatte der Frankenkönig als oberster Richter über Laien wie über Kleriker gegolten[3]; nach Pseudoisidor sollte der oberste Richter aller Bischöfe der Papst sein.[4] Im Primat des Papstes gipfelte dieses ganze Bollwerk, zu dem Pseudoisidor in seinen Dekretalen die Kirche aufbaute.[5] Hier war die Kirche mit Bewußtsein als das hingestellt, was sie westfränkischen Denkern wie Agobard und Wala mühsam und langsam zu werden begonnen hatte, als ein selbständiger, geschlossener Organismus, losgelöst aus der Verschlingung mit dem Staat, eine grundlegende Einheit, höher und besser als der Staat. Eine zweite Tendenz der falschen Dekretalen[6], die Schwächung des Einflusses der Metropoliten und Provinzialsynoden, tritt in diesem Zusammenhang vor der genannten zurück.

[1] Hauck II, S. 523 ff.

[2] Wasserschleben, Pseudoisidor, S. 341.

[3] Hinschius, S. 221; dort auch die Belege für die altfränkische Rechtsanschauung.

[4] Ebendas. S. 223.

[5] Wasserschleben, Beiträge, S. 32. [6] Ebendas. S. 34.

Digitized by Google

Gewiß ist Pseudoisidor kein geschlossenes System der Kirchenverfassung[1], wohl aber ein System derjenigen Anschauungen, deren Entstehung in die Zeit Ludwigs des Frommen zu setzen ist. Durch die Aufstellung dieses Systems war der endgültige Bruch mit der Auffassung Karls des Großen und seiner Zeit vollzogen und manifestiert. Als Werkstätte der Fälschung darf jetzt, nach den abschließenden Untersuchungen von Hinschius, mit Sicherheit Westfrancien angenommen werden. Die Person des Verfassers, eines Klerikers, bleibt nach wie vor dunkel. In ihren kirchenrechtlichen Wirkungen gehört die Sammlung einer späteren Zeit an; ihre Aufnahme erfolgt langsam und zögernd; Männer wie Hincmar von Rheims haben der Gültigkeit einiger Rechtssätze widersprochen; nur tropfenweise sickert ihr Gehalt in die Synodalakten am Ende des Jahrhunderts.[2] Als Manifest einer Neuauffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche gehört sie unmittelbar ihrer Zeit an: ein wichtiges, weil zusammenfassendes Glied in der Geschichte der Anschauungen.

Will man für die weitere Entwicklung in Westfranken und im Mittelreich einige Klarheit gewinnen, so empfiehlt es sich, sie im Rahmen der Geschichte eines Einzelnen zu behandeln und zwar des Mannes, der als führender Geist in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts betrachtet werden muß: ich meine Hincmar von Rheims.

Die Persönlichkeit dieses Kirchenfürsten giebt der Gedankengeschichte deshalb eine so wertvolle Unterlage, weil in ihr zwei Momente sich treffen: ein ausgesprochenes, hohes Bewußtsein der geistlichen Machtstellung und eine nationalfränkische, königstreue Gesinnung. Die Charakteristik Hincmars kann nicht besser gegeben werden, als mit den Worten seines modernen Bio-

[1] Richter, Lehrb. des Kirchenrechts, § 24.

[2] Wasserschleben, Pseudoisidor, S. 356.

Digitized by Google

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

graphen, Karl von Noorden, eines geistvollen Kenners karolingischer Zeit: Er war „ein allzeit zuverlässiger Ratgeber der Krone, ein Freund und Hüter der Gerechtigkeit, unrechtmäßigen Ausschreitungen jeder Art widerstrebend, von welcher Seite dieselben, gleichgültig ob von der Krone, dem Adel, der untergebenen Geistlichkeit oder von der höchsten geistlichen Gewalt ausgehen mögen. Wenn er sich zeitweise in oppositioneller Stellung zu seinem königlichen Herrn befunden hat, so galt es jedesmal die Wahrung eines verletzten Privilegiums der Kirche. Dem ihm anvertrauten kirchlichen Amte, den Interessen der gallischen Kirche um keines Mannes Gunst oder Ungunst willen etwas zu vergeben, war er von dem Tage ab entschlossen, an welchem er sich dem erzbischöflichen Amte unterzog."[1] Die Thätigkeit Hincmars beginnt kurz nach dem Abschluß des Vertrages von Verdun. Auf der Synode von Beauvais, am 18. April 845, wird die Erhebung Hincmars zum Erzbischof vom König proklamiert.[2]

Es ist anzunehmen, daß Hincmar vor und nach seiner Inthronisation die Synoden im Westreich leitend beeinflußt hat. Leider bietet die Zeit von 843 bis 858 unserer Kenntnis von seiner Wirksamkeit so gut wie nichts. Gleichwohl dürfen die drei Synoden, deren Akten uns erhalten sind, nicht ganz übergangen werden. Sie geben einige Aufklärung über die Stellung von Königtum und Kirche. Was im Osten erst am Ende des Jahrhunderts eintritt, vollzieht sich im Westen schon jetzt: der enge Anschluß des Königtums an die geistlichen Großen gegenüber der steigenden Macht des Adels. Kapitel 3 der Synode von Lauriac, gehalten im Oktober 842, also kurz nach dem Vertrage von Verdun, ist vielsagend: «Si quis potestati regiae, quae non est iuxta apostolum nisi a Deo, contumaci ac inflato spiritu contra

[1] v. Noorden, l. c. S. 373. Vgl. über ihn auch Schrörs, Hincmar, Erzbischof von Rheims, Freiburg 1884. [2] v. Noorden, S. 35.

Digitized by Google

auctoritatem et rationem pertinaciter contradicere praesumpserit, et eius iustis et rationalibus imperiis secundum Deum et auctoritatem ecclesiasticam, ac ius civile, obtemperare irrefragabiliter noluerit, anathematizetur».[1] Eine ähnliche Verordnung findet sich im Kapitel 79 der Akten von Meaux und Paris.[2] Wer im geschlossenen Bunde die führende Stelle einnahm, blieb nicht zweifelhaft: «Quidquid terrena potestate vel cupiditate, ignorantia seu fragilitate, studio ac subreptione perversum in ecclesia, aut in humana conversatione pullulaverit, recidendum. Sacerdotum est enim, divina populo dare mandata, et referre responsa: quia in rationali pectoris Aaron erant doctrina et veritas.»

Das politische Bündnis zwischen dem Königtum und der Kirche ist die thatgeschichtliche Voraussetzung für jene Hierokratie, die sich als letzte Folgerung der voraufgegangenen Gedankenentwicklung in den Köpfen auswuchs. In voller Wirksamkeit begegnet es auf der Reichstagssynode von Quierzy, Mitte Februar 857.[3] Seit Juli 856 hatte König Karl sich in vier Sendschreiben bemüht, die abgefallenen Vasallen zur Treue zurückzuführen. Außer den ungebärdigen Aquitaniern, mit denen er sich seit Jahren herumschlug, waren auch Franken in heller Auflehnung, und beide wandten sich an Ludwig den Deutschen, um ihn zur Besitzergreifung Westfranciens aufzufordern. Das Synodalschreiben von Quierzy[4] erwähnt zum erstenmal namentlich die falschen Dekretalen[5] und benützt auch erstmals Rechtssätze aus Benedikts Pseudokapitularien. Der allgemeinen Recht-

[1] Manfi XIV, S. 798.

[2] Die Akten tragen die gemeinsame Überschrift «Concilium Meldense», gehören aber nach Hefele IV, S. 108, zwei Synoden an, der zu Meaux vom 17. Juni 845, und ihrer Fortsetzung zu Paris am 14. Februar 846. Manfi XIV, S. 811 ff.

[3] v. Noorden, S. 138 ff. Dümmler I, S. 421 ff.

[4] Manfi XV, S. 125. [5] Wasserschleben, Beiträge S. 75.

Digitized by Google

losigkeit, die sich, außer in der Aufsage des Gehorsams, in „Beschädigung des Eigentums, Vergewaltigung des königlichen, geistlichen und privaten Besitzes, Plünderung und Erpressung aller Art“[1] erging, suchte das Schreiben mit der Verordnung kirchlicher und weltlicher Strafen entgegenzutreten. Es war vergeblich. Die aufständischen Vasallen erreichten im September 858 den Einbruch Ludwigs des Deutschen ins westfränkische Reich. Zum 26. November entbot Ludwig eine Reichsversammlung und Synode nach Rheims.[2] Statt dieser Einladung Folge zu leisten, versammelten sich die Bischöfe der Diözesen Rheims und Rouen zu Quierzy und erließen ein Manifest „gegen den Vergewaltiger des westfränkischen Reichs“. Der Verfasser war Hincmar. Erst von hier aus ist es möglich, in seinen Gedankenkreis einzutreten.

Mit bemerkenswerter Schärfe ist in der Absage an den deutschen König das Verhältnis der Bischöfe zur Krone erfaßt. Wenn auch im Eingang, nach allerhand erbaulichen Mahnungen, die Möglichkeit gestreift wird, Ludwig möchte durch göttliche Fügung das ganze Reich in seiner Hand vereinigen[3], und für diesen Fall die Bischöfe ihre Ergebenheit in Aussicht stellen, so enthält doch der Kern der Schrift eine schroffe Zurückweisung. So wenig der König die Vergrößerung seines Reiches mit einem Schaden an der Seele bezahlen dürfe, so wenig dürften sie, die Bischöfe, Schutz und Sicherheit des Kirchenregiments damit erkaufen, daß sie ihr Priestertum verscherzten: d. h. daß sie «contra Deum et rationis auctoritatem» sich und ihre Kirche ihm auslieferten.[4] Dies Ansinnen des Königs: Unterwerfung der Kirche und ihrer Inhaber unter seine Gewalt, — beruht nach der Meinung Hincmars auf einer grundfalschen Voraussetzung: «Ecclesiae quidem nobis a Deo commissae non

[1] v. Noorden, l. c. [2] Ebendas. S. 144.

[3] Hincmari Opera ed. Sirmond, Paris 1645 II, S. 139 ff.

[4] Ebendas. S. 140.

Digitized by Google

talia sunt beneficia, et huius modi regis proprietas, ut pro libitu suo inconsulte illas possit dare vel tollere. Quoniam omnia, quae Ecclesiae sunt, Deo consecrata sunt. Unde qui Ecclesiae aliquid fraudatur aut tollit, sacrilegium secundum sanctam scripturam facere noscitur.»[1] Jetzt ist mit einemmal der ganze Gegensatz zwischen der germanischen und der römischen Anschauung klargelegt. Die Frage des Kirchenguts, von einem Agobard und Wala mit einer gewissen Unbewußtheit und Naivetät nur mehr betastet, hatte sich jetzt, nachdem die Trennung von Kirche und Staat in den Köpfen eingebürgert war, zu einer unzweideutigen Rechtsfrage verschärft: Ist die Kirche und ihr Gut ein Königslehen oder nicht? Es bestätigt unsere Ausführung über die Anschauungen des Ostens[2] überraschend, daß Hincmar dem König Ludwig diese Auffassung unbedenklich unterschiebt: wo ein Hraban mit rührender Treue unbedingten Gehorsam gegen den König verlangt hatte, dort bestand unerschüttert als selbstverständlich die Ansicht, daß das Kirchengut Königsgut sei. Es hat zwei Jahrhunderte gedauert, bis auch dort der Streit über diesen königlichen Rechtsanspruch entbrannte. Im Westen dagegen hat ihn Hincmar schon damals im Prinzip verneint; inwiefern in dieser Verneinung eine gewisse Beschränkung lag und liegen mußte («talia» und «huius modi»), wird später seine Erklärung finden. — Aber nicht nur über die Kirchen bestritt er dem Königtum die freie Verfügung. Nicht nur ist das Kirchengut kein königliches Beneficium; die Bischöfe sind auch keine königlichen Vasallen: «Et nos Episcopi Domino consecrati, non sumus huius modi homines saeculares, ut in vassallatico debeamus nos cuilibet commendare, seu ad defensionem et adiutorium gubernationis in Ecclesiastico regimine nos Ecclesiasque nos-

[1] Op. II, S. 140. [2] S. o. S. 85 ff.

Digitized by Google

tras committere, aut iurationis sacramentum, quod nos Evangelica et Apostolica atque canonica auctoritas vetat, debeamus quoquo modo facere.»[1] Soweit also hatte die Theorie geführt: Von der zaghaften Betonung der Sonderstellung des Priesterstandes bis zur prinzipiellen Verwerfung des Treueids der Bischöfe. Denn auf diese wurde die Eximierung beschränkt, mit der Begründung: «Manus enim chrismate sancto peruncta, quae de pane et vino aqua mixto per orationem et crucis signum conficit corporis et Christi sanguinis sacramentum, abominabile est, quidquid ante ordinationem fecerit, ut post ordinationem Episcopatus saeculare tangat ullo modo sacramentum». Hincmar ist sich kaum darüber klar geworden, was er damit aussprach: er ließ sich theoretisch dazu treiben, einen grundlegenden Bestandteil der Verfassung — den Unterthaneneid —, der vom Klerus so gut geleistet werden mußte, wie von allen anderen Unterthanen des Königs[2], als eine den Bischof entwürdigende Handlung anzufechten. Die Begründung war schwach: erst am 21. März hatten der König und die Bischöfe zu Quierzy sich durch gegenseitigen Eid verpflichtet.[3] Hincmar stellte sich in offenen Gegensatz zur Praxis, und doch drängte ihn der Gedanke logisch zu dieser Stellung: betrachtete, wie es offenbar geschah, der deutsche König den Treueid, den er von den westfränkischen Bischöfen in Rheims erwartet hatte, als einen Lehenseid, so mußte darin Hincmar eine solche Gefahr für die Freiheit der Kirche erblicken, daß er mit der vasallitischen Auffassung zugleich den bischöflichen Eid überhaupt verwarf. Bei einer Trennung von Staat und Kirche konnte nicht stillgestanden werden: sie führte folgerichtig sofort zu einem Gegensatz beider

[1] Op. II, S. 140.

[2] Waitz, Verfassungsgeschichte, Bd. III, S. 93.

[3] v. Noorden, S. 147, n. 2.

Digitized by Google

Organismen. Die Ahnung solchen Gegensatzes dämmerte auch bereits herauf: «non est nobis conluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in caelestibus. Et non militamus terreno regi, sed caelesti, pro salute et nostra et terreni regis et totius populi nobis commissi».[1] — Bei einer Ahnung blieb es. Nach wie vor erblickte man das Heil im Zusammenwirken der beiden Faktoren, der Kirche und des Königtums. In diesem Sinne wurde Ludwig der Deutsche gemahnt: «Non tibi sit curae, rex, quae tibi referunt illi fellones atque ignobiles: hoc fac, quod tibi dicimus, quoniam cum nostris, et non cum istorum parentibus tenuerunt parentes tui regnum».[2] Allerdings hatte ein Karl der Große im Einverständnis mit der Kirche regiert; möglich gewesen war aber dieses Bündnis — als ein solches mochte es Hincmar gemäß seiner vorgeschrittenen Anschauung erscheinen — nur durch die Unterordnung der Kirche unter das Königtum: durch das Königspriestertum. Gerade dieses aber verneinte er auf das bestimmteste: einer nur konnte König und Priester zugleich sein: Christus («idem Deus in carne veniens, qui solus rex fieri potuit et sacerdos»).[3] Die Aufstellung dieses Satzes beweist, daß man sich des Bruchs mit der altkarolingischen Anschauung bewußt worden war. Der eine Königspriester, Christus, war gen Himmel gefahren und hatte sein Königreich, d. i. die Kirche, unter die «pontificalis auctoritas» und die «regia potestas» zur Leitung verteilt. Einst, auf der Synode von Paris im Jahre 829, war zum

[1] Op. II, S. 141. [2] Ebendas.

[3] Op. II, l. c. Der Gedanke, der in Hincmars Schriften häufig wiederkehrt, dürfte ihm eigen sein, obwohl er zum erstenmal nicht bei ihm, sondern in den Synodalakten von Diedenhofen (Oktober 844; MG. Leg. I, S. 380, cap. 2) auftaucht.

Digitized by Google

erstenmal die Teilung der Gewalt zwischen Priestertum und Königtum ausgesprochen worden. Damals konnte dieser Trennung und der aus ihr gefolgerten Erhöhung der ersteren Macht über die letztere keine allzutiefe Bedeutung beigemessen werden. Die Rangscheidung war eine moralische gewesen; die Leitung des Gottesstaates erkannte man nach wie vor dem König zu. Ganz anders jetzt. Nicht mehr nur theoretisch und moralisch, sondern praktisch wurde gefolgert: die Bischöfe wollten als oberste Leiter des christlichen Königreichs betrachtet sein. So lautete ihr Anspruch an den deutschen König: «quia cum nostris parentibus, id est cum Apostolis Christus, rex regum, regnum suum, i. e. Ecclesiam conquisivit et rexit, et per nos et nobiscum (utinam non ad iudicium nostrum dicamus), eandem Ecclesiam, id est regnum suum quotidie adquirit, auget atque gubernat idem Dominus Iesus Christus, sicut dictum est a Domino Ecclesiae per prophetam[1]: Pro patribus tuis nati sunt tibi filii i. e. pro Apostolis creavi tibi Episcopos, qui te regant et doceant». Aus der Gleichsetzung von Kirche und Gottesstaat ergab sich logisch, daß die Häupter der Kirche auch Häupter des Gottesstaats waren. — Welche Stellung blieb aber für das Königtum? Sie läßt sich nach der vorliegenden Schrift nur mehr ahnen. Die Bischöfe motivieren ihr Festhalten an Karl gegenüber Ludwig mit der Hochachtung vor dem gesalbten König.[2] Das Motiv ist hochbedeutsam. Nicht mehr die unmittelbare göttliche Einsetzung, sondern die bischöfliche Salbung macht den unantastbaren Charakter des Königtums aus. Nicht mehr das Erbrecht und nicht mehr die Zustimmung des Volkes[3], sondern die Weihe der Bischöfe legitimiert den fränkischen König; außer-

[1] Psalm 44, 17. [2] Op. II, S. 140. [3] v. Noorden, S. 147, n. 2.

Digitized by Google

dem aber — die Bestätigung dieser Salbung durch den apostolischen Stuhl: «quemque (i. e. regem) sancta sedes Apostolica mater nostra litteris Apostolicis ut regem honorare studuit et confirmare».

Der Einfall Ludwigs des Deutschen in Westfrancien scheiterte durch den Verrat seiner Bundesgenossen im Januar 859.[1] „Wie ernst es die Synode zu Chiersey mit dem Widerstand gegen Ludwig gemeint, ergiebt sich daraus, daß man über die aufständischen Großen die Exkommunikation verhängt und den König, falls er die Gemeinschaft mit den Gebannten nicht abbrechen würde, mit der gleichen Kirchenstrafe bedroht hatte".[2] Wen erinnert diese Maßregel nicht an die Bannung der «consiliarii» Heinrichs IV.? Als Ludwig nicht nachgab, betrachtete man ihn als der Kirchenstrafe wirklich verfallen. Den Beweis dafür liefert ein Schriftstück, zu dessen Übergabe an den ostfränkischen König die Synode von Metz (27. Mai 859) eine Gesandtschaft unter der Führung Hincmars abordnete: «De indulgentia Hludovici pro seditione et excessibus in regno fratris sui Caroli perpetratis».[3] Die Schrift bietet in ihrer maßlosen Sprache eine Ergänzung zu dem machtbewußten Auftreten der Bischöfe in Quierzy. Es ist bezeichnend, daß das Schwergewicht von Ludwigs Verbrechen nicht sowohl in der Gewaltthat gegen das westfränkische Königreich, als vielmehr in der Verletzung der Kirche erblickt wird. Sein Einfall wurde als «schisma in hac sancta Dei ecclesia atque in ista christianitate» betrachtet.[4] In entwürdigender, ja gemeiner Weise wird Ludwig zur Buße aufgefordert, wobei er sich den Vergleich gefallen lassen muß mit dem «Canis reversus ad vomitum suum et sus lota in volutabro luti». Über-

[1] Dümmler I, S. 446. [2] v. Noorden, S. 149. [3] MG. Leg. I, S. 458 ff. [4] Ebendas. cap. 8.

Digitized by Google

dies soll er sich auf die guten Ratschläge der westfränkischen Bischöfe verpflichten: «qualiter ecclesia Dei, quae in suo regno ac regnis nostrorum principum una sit, sicut et unum sacerdotium, secundum qualitatem periculosi temporis in unoquoque ordine restituatur». Erst wenn er dem allem nachgekommen ist und sich von der Gemeinschaft seiner gebannten Räte losgesagt hat, soll er „der heiligen Kommunion, der er sich selbst beraubt hatte", wieder teilhaftig gemacht, oder, wie es in Kapitel 11 heißt, „absolviert" werden. — Das also war die Sprache, die der westfränkische Episcopat gelernt hatte, gegen einen König zu führen! Ludwig war besonnen und stolz genug, die Gesandtschaft kurz abzufertigen. Er begnügte sich damit, die Bischöfe derselben, vor allem Hincmar, um Entschuldigung zu bitten, und seine eigene hohe Geistlichkeit unterstützte ihn in dieser Bitte. Die Beglückung, welche ihm die Metzer-Synodalkapitel im Geist einer neuen Auffassung und Ordnung von Kirche und Staat vermitteln sollten, weist der König zurück. Resigniert berichten die Gesandten ihren Amtsbrüdern: „Wir aber erwarteten, daß er den von uns angebotenen Rat zu seinem Wohl selbst suchen möchte und wir ihm dann gemäß jenem Schriftstück Rat erteilen könnten. Er selbst aber antwortete seinerseits, daß er auf jenes Schriftstück nicht eingehen könne, bevor er mit seinen Bischöfen sich beraten habe." «Et sic, quidquid in generali causa ecclesiae et populi egit, penes illum remansit.»[1] Die Propaganda für neue Anschauungen im Osten war mißlungen.

Um die Mitte des Juni waren Hincmar und seine Mitgesandten aus Deutschland zurückgekehrt, um sich an der großen französischen Nationalsynode in der Villa Savonières bei Toul, eröffnet am 14. Juni 859, zu beteiligen.[2] Der Einfall Lud-

[1] Ebendas. S. 461. [2] v. Noorden, S. 154. Hefele IV, S. 196.

Digitized by Google

wigs des Deutschen fand dort ein Nachspiel: Erzbischof Wenilo von Sens hatte sich dem deutschen König angeschlossen und, was ihm besonders verdacht wurde, vor ihm — den Exkommunizierten — Messe gelesen.[1] König Karl überreichte der Synode eine Klageschrift gegen den Erzbischof. Sie ist deshalb wichtig, weil aus ihr erhellt, daß der westfränkische König sich inzwischen selbst die Auffassung seiner Bischöfe über sein Königtum zu eigen gemacht hatte. Man darf sich über seine Gelehrigkeit nicht wundern. Schon im Jahre 855 hatte Servatus Lupus auf mittelbares Geheiß Karls («eius sermonibus») an Bischof Amulo von Lyon geschrieben: «Rex regum, idemque sacerdos sacerdotum, qui solus potuit Ecclesiam regere quam redemit, . . . potestatem suam ad eandem gubernandam Ecclesiam in sacerdotes divisit et reges, ut, quod sancti docerent pontifices, et ipsi implerent, et impleri facerent devotissimi reges»[2]. Im «Liber proclamationis»[3] ging Karl soweit, sein ganzes Königtum von der Weihe der Bischöfe herzuleiten. Wenilo habe sich an der Wahl und Weihe beteiligt: «A qua consecratione vel regni sublimitate supplantari vel proici a nullo debueram». Ja noch mehr, er setzt hinzu: «saltem sine audientia et iudicio episcoporum, quorum ministerio in regem sum consecratus, et qui throni Dei sunt dicti, in quibus Deus sedet, per quos sua decernit iudicia; quorum paternis correptionibus et castigatoriis iudiciis me subdere fui paratus, et in praesenti sum subditus». Also nicht mehr als ein Königtum von Gottesgnaden, als ein Königtum von Bischofsgnaden

[1] v. Noorden, S. 149.

[2] Lettres de Servat Loup, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Heft 77, ed. Desdevises du Dezert, Paris 1888, Ep. 81, S. 103.

[3] MG. Leg. I, S. 457.

Digitized by Google

verkündigte Karl das seinige; durch die Bischöfe empfing er es; ihnen gestand er das Gericht über seine Person zu; sie sollten ihn absetzen dürfen. Die Hierokratie war vollkommen und der König ihr erster Beamter.

Während dieser Vorgänge im Westen bereitete sich auch schon im Mittelreich eine Katastrophe vor, die das Königtum in tiefster Erniedrigung, die Kirche in ihrer Gesamtheit vereinigt unter der Hand eines imponierenden Papstes im höchsten Triumph zeigen sollte: der Ehehandel Lothars II.

Um den Streit des lothringischen Königs ganz verstehen zu können, ist es notwendig, einen Rückblick auf die Entwicklung der Anschauungen im Mittelreich zu werfen. Die Synode von Diedenhofen, im Oktober des Jahres 844, die sich als letzte des Vorsitzes aller drei Königsbrüder Lothar, Ludwig und Karl erfreuen durfte[1], bietet in ihren Akten eine ähnliche Unklarheit wie die Aachener Synode vom Jahre 836.[2] Die neue Lage, wie sie durch den Vertrag von Verdun geschaffen worden war, führte zu einer hülflosen Nebeneinanderstellung zweier im Grund entgegengesetzter Anschauungen. Nachdem das erste Kapitel von der «ecclesia vobis (i. e. regibus) ad gubernandum commissa» gesprochen hatte, verwarf das zweite das Königspriestertum[3] und erklärte: «ita ecclesiam dispositam esse, ut pontificali auctoritate et regali potestate gubernetur».[4] Man geht kaum zu weit, wenn man schon hieraus den Schluß zieht, daß in Lothringen selbst die Ansichten geteilt waren. Von Kaiser Lothars schwankender Politik gegenüber dem Papsttum wird in anderem Zusammenhang die Rede sein. Die Synode von Valence, auf Lothars Verlangen am 8. Januar 855 von den drei burgundischen Metropoliten seines Reichs: Lyon, Vienne und

[1] Hefele IV, S. 105. [2] S. o. S. 81. [3] S. o. S. 96, n. 1. [4] MG. Leg. I, S. 381.

Digitized by Google

Arles berufen[1], bittet um kanonische Bischofswahlen[2], ohne jedoch dem König das freie Ernennungsrecht zu bestreiten. Nur möge er ersucht werden: «ut ecclesiam Dei . . . digno honoret ministro». Für den Schutz des Kirchenguts wird in durchaus ehrerbietiger Weise die Hilfe des Fürsten nachgesucht.[3] All das läßt das Fortwirken alter Anschauungen im Mittelreich vermuten. Diese Vermutung findet nach dem Tode Lothars I. (29. September 855) eine überraschende und nachdrückliche Bestätigung: der Ire Sedulius Scotus, Lehrer an der Domschule zu Lüttich[4], konnte es unternehmen, seinem Landesherrn, dem jugendlichen Lothar II., einen Königsspiegel zu widmen, der sich ganz im altkarolingischen Gedankengang bewegte. Er nennt sein Werk: «Liber de rectoribus christianis».[5] Das Bild des christlichen Fürsten ist mit breiter Behaglichkeit gezeichnet; die Familie des Königs und seine Ratgeber, die innere und die äußere Politik finden ihre Besprechung, — alles in so ruhiger, ansprechender Weise, daß das Büchlein eine erquickliche Sonderstellung inmitten von all der Leidenschaft der That und des Wortes einnimmt. So konservativ Sedulius in seinen Ansichten erscheint, eines war doch auch ihm aufgegangen, daß nämlich die Begriffe «respublica» und «ecclesia» sich nicht deckten. Soweit ich die Quellen zu übersehen vermag, ist er sogar der erste, der die beiden Worte als Unterscheidung zweier Sphären benützt. Aber ebenso unbedenklich stellt er die Kirche in den Rahmen des Staats: «Res enim publica tunc suo initio pulcherrima consecratur, cum regia sollicitudo et sacra devotio sancto superni regis timore simul et amore ascenditur; cumque de gloriosa ecclesiae utilitate provido consilio procuratur». Die Fürsorge für die

[1] Hefele IV, S. 184. [2] Manfi XV, S. 7, cap. 7. [3] Ebendas. S. 8, cap. 8. [4] Ebert II, S. 191 ff. [5] Spicilegium romanum Tom. VIII, ed. May 1842, S. 4 ff.

Digitized by Google

Kirche ist eine Pflicht der Dankbarkeit gegen „den höchsten Geber", gegen Gott, „durch dessen höchsten Willen und Einsetzung er (d. i. der König) zum Gipfel des Regiments gekommen ist". Die unmittelbare göttliche Einsetzung des Königs steht für Sedulius außer allem Zweifel. «Quid enim sunt christiani populi rectores nisi ministri omnipotentis?»[1] Im vierten Kapitel kommt er darauf zurück: «Omnis autem regalis potestas, quae ad utilitatem reipublicae divinitus est constituta, non tam caducis operibus ac terrestri fortitudine, quam sapientia cultuque divino est exornanda».[2] Als höchstes Gut des Fürsten preist er darum neben der «religio» die «sapientia». Wie Alcuin, so wünscht auch er, der Fürst möge ein «sapiens», ein Philosoph sein. Es würde zu weit führen, im einzelnen das anziehende Bild, das durch Beispiele guter und schlechter Fürsten aus biblischer und geschichtlicher Zeit belebt wird, nachzuzeichnen. Im 10. Kapitel kommt Sedulius ausführlich auf des Königs kirchliche Thätigkeit zu sprechen. Sie soll ihm das wichtigste sein: „einem Fürsten, der Gott angenehm ist, ziemt es, seine persönliche Sache dem Nutzen der Kirche nachzusetzen".[3] Man wird wiederum an Alcuin erinnert, wenn er ihn als «magni regis dispensator, adiutor et protector» über die Arbeiter im Weinberg des Herrn bezeichnet. Es entspricht nur dem altfränkischen Kirchenrecht, wenn Sedulius dem König empfiehlt, zwei- bis dreimal des Jahres Synoden zu berufen, um auf ihnen über das Wohl der Kirche zu beraten[4]: «Nec quicquam de negotiis ecclesiasticis iudicare praesumat, antequam synodalia statuta cognoscat». In Sachen der Lehre soll er es vermeiden, eigenmächtig zu entscheiden. Wo er gefehlt hat, mag er sich den Tadel der «prudentes», d. i. der Priester, gefallen lassen. Damit war die

[1] l. c. S. 5. [2] l. c. S. 12. [3] l. c. S. 30. [4] l. c. S. 31.

Digitized by Google

Grenze nicht überschritten. Schon die merovingischen Reichsbischöfe hatten sich nicht gescheut, ihren Herren die Flecken ihres Lebens vorzuhalten. Den Besitz der Kirche hat der Fürst zu wahren und durch Schenkungen zu mehren.[1] Im 19. Kapitel faßt Sedulius noch einmal die Stellung des Königs in ihrem ganzen Umfang zusammen: «Oportet enim Deo amabilem regnatorem, quem divina ordinatio tamquam vicarium suum in regimine ecclesiae suae esse voluit, et potestatem ei super utrumque ordinem praelatorum et subditorum tribuit, ut singulis personis et quae iusta sunt decernat et sub sua dispensatione prior ordo devota oboediendo fideliter subditus fiat».[2] So gilt dem Verfasser der König als unmittelbarer Statthalter Gottes, dem Priester und Laien gleicher Weise zu gehorchen verbunden sind: servitutem congruam regi orthodoxo . . . exhibeant, ut primo ordine fiat quod ad divinum, et in secundo quod ad humanum pertinet obsequium».[3] Geistliches und Weltliches vereinigte sich für Sedulius in der einen Person des Königs; er pries und empfahl das vollendete Königspriestertum.

Beweist schon der Königsspiegel des Sedulius genugsam für das Vorhandensein altfränkischer Anschauungen im Mittelreich, so sind es vollends die Akten der Synode von Aachen (April 862), die es zur Gewißheit machen, daß sogar die Mehrheit der lothringischen Bischöfe ihnen huldigte. Die genannte Synode beschäftigte sich mit der schmutzigen Ehesache Lothars II. Der König legte den Bischöfen eine Klageschrift vor, worin er um Scheidung von seiner rechtmäßigen Gemahlin Theutberga, und um die Erlaubnis, sich mit seiner Geliebten Waltrada vermählen zu dürfen, nachsuchte. Die Schrift ist, ganz abgesehen

[1] l. c. S. 63, cap. 19. [2] l. c. S. 65. [3] l. c. S. 66.

Digitized by Google

von der bodenlosen Unsittlichkeit, die sie enthüllt, im Tone würdeloser Unterwürfigkeit gehalten. Es gehörte viel Charakterlosigkeit und wenig altfränkisches Majestätsbewußtsein dazu, um als König den Vorrang der «sacerdotalis dignitas» vor der «regales potestas» im Angesicht einer Synode zu betonen.[1] Um so erstaunlicher ist es, die Bischöfe gegenüber einem solchen Fürsten erklären zu hören: «non immemor vocationis suae quod nomine censetur, opere compleat, ut rex regum Christus, qui sui nominis vicem illi contulit in terris, dispensationis sibi creditae dignam remunerationem reddat in caelis».[2] Die germanische Auffassung vom Königtum wurde also, wenn auch zum Schutz des Unrechts, voll vertreten.

Beide Anschauungen, die germanische und die römische, wie sie kurzweg genannt sein mögen, standen sich in der Ehesache Lothars wiederum neuverschärft gegenüber. Ihr Kampf war ungleich; die Gegner der lotharischen Partei hatten Recht, Sittlichkeit und Intelligenz auf ihrer Seite. In ihrem Namen ergriff Hincmar von Rheims das Wort. Er gab ein ausführliches Gutachten: «de divortio Lotharii et Reginae Tetbergae» ab und behandelte noch überdies in einer «Responsio» sieben Fragen, die ihm vorgelegt wurden. Während die erste Schrift sich vorzugsweise in spitzfindigen moralischen und religiösen Auseinandersetzungen ergeht, führt die «Responsio» die beiden gegnerischen Auffassungen in schroffem Gegensatz vor.[3] Von vornherein bestritten die Lothringer auswärtigen Bischöfen in Sachen ihres Königs jede Kompetenz: «quoniam rex Lotharius habet in suo regno episcopos et nobiles ac fideles laicos, quorum consultu atque consilio causam inter se et uxorem suam diffinivit, et non alterius

[1] Manſi XV, S. 614. [2] Ebendaſ. S. 527 ff. [3] Op. I, S. 683 ff.

Digitized by Google

regni episcopos vel ad alios quoscunque inde aliquid pertinet retractare». Dieſe Aufſtellung war unerhört: ſie konnte nur dort entſtehen, wo man die Kirche gleichſam als partikulare Reichskirche und damit als ein dem Staat eingeordnetes Inſtitut dachte. Hincmar trat denn auch einer ſolch „malitiöſen" Anſicht beſtimmt entgegen. Für ihn und ſeine Geſinnungsgenoſſen war ja die verlorene Reichseinheit durch die Einheit der Kirche erſetzt; für ihn gab es nur: «unum regnum, una Christi columba, videlicet sancta Ecclesia; unius Christianitatis lege, regni unius et unius Ecclesiae; quamquam per plurès regni principes et ecclesiarum praesules gubernacula moderentur».[1] Gab man dieſe höhere Einheit über Königtum und Staat zu, ſo war damit eigentlich auch ſchon ihren Vertretern das Recht eingeräumt, über einen König zu richten. Die Anhänger Lothars beſtritten ein ſolches Recht aufs nachdrücklichſte; «quia iste princeps rex est, et nullorum legibus vel iudiciis subiacet, nisi solius Dei, qui eum in regno, quod suus pater illi dimisit, regem constituit, et si noluerit, libere et licenter dimittet: et sicut a suis episcopis, quidquid egerit, non debet excommunicari, ita ab aliis episcopis non potest iudicari, quoniam solius Dei principatui debet subici, a quo solo potuit in principatu constitui: et quod facit, et qualis est in regimine, divino fit nutu sicut scriptum est „Cor regis in manu Dei quocunque voluerit vertet illud".» (Prov. XXI.)[2] Niemals zuvor und niemals nachher iſt das germaniſche Königtum beſtimmter und ſchärfer in ſeinen Anſprüchen fixiert worden, als es hier geſchah. Die unmittelbare göttliche Einſetzung, das Erbrecht und die abſolute Unverantwortlichkeit ſind

[1] l. c. S. 684. Vergleiche auch Op. II, S. 422. Op. I, S. 354.
[2] Op. I, S. 693.

Digitized by Google

die Grundpfeiler, auf denen es steht. Das Gottesgnadentum ist bis zum äußersten gesteigert, wenn Handlung und Führung des Königs auf göttlichen Wink zurückgeführt werden — alles, um ihn als unantastbares Haupt über jedes menschliche Gesetz zu stellen. Um den Widerspruch möglichst streng zu formulieren, geriet man zu Sätzen, die innerhalb der mittelalterlichen Weltanschauung unhaltbar waren. Hincmar stand denn auch nicht an, die gegnerischen Einwände geradezu als Blasphemien zu verdammen.[1] Satz für Satz suchte er sie zu widerlegen. Zuerst wendet er sich gegen die königliche Unverantwortlichkeit. David und Nathan, Saul und Samuel führt er als entgegenstehende Beispiele an. „Die apostolische Autorität ermahnt, daß auch die Könige ihren Vorgesetzten im Herrn, die über ihre Seelen wachen, gehorchen sollen." Zum Beleg citiert er jene bekannte Stelle aus dem Brief des Papstes Gelasius an den Kaiser Anastasius, die uns oben schon begegnete[2]: Die Rechenschaft für die Seelen, die Seelengewalt war es, was das Priestertum gewichtiger machte als das Königtum; des Königs Seele war den Bischöfen anvertraut, so gut wie die jedes anderen Gläubigen. Dieser Gedanke war und blieb unwiderleglich; er bedeutete die Brücke, die jederzeit von der Moral zur Politik führte. Auf ihr war man vor wenigen Jahrzehnten zur Ab- und Wiedereinsetzung Ludwigs des Frommen gelangt. Hincmar versäumte auch dieses Beispiel nicht: «Nostra aetate pium Augustum Ludovicum a regno deiectum, post satisfactionem Episcopalis unanimitas, saniore consilio, cum populi consensu, et Ecclesiae et regno restituit». Nun hatten die Gegner behauptet, der König unterliege keinem Gesetz und Richtspruch und sei unmittelbar nur Gott verantwortlich: damit berührten sie den Punkt, der Hincmar am

[1] Ebendas. S. 694. [2] S. o. S. 62.

Digitized by Google

meisten zu schaffen machte — die göttliche Einsetzung des Königs. — Hincmar sah, wie früher dargelegt wurde, den unantastbaren Charakter des Königtums nicht in der unmittelbaren Einsetzung durch Gott begründet, sondern in der bischöflichen Salbung.[1] Eigentlich hätte er diese Ansicht hier wiederholen müssen. Warum that er es nicht? Der gegnerische Einwurf in seiner staunenswerten Bestimmtheit mochte ihn stutzig machen. In jenem früheren Zusammenhang hatte es sich um eine Behauptung, nicht aber um eine Widerlegung gehandelt. Offenbar hatte der Gegner an eine Frage gerührt, in der sich Hincmar unklar war. Er hatte gewagt, das Königtum von Bischofsgnaden zu behaupten; er wagte nicht, das Königtum von Gottesgnaden zu bestreiten. Sein Zaudern ist nur daraus zu erklären, daß ihm, dem Franken aus edlem Haus, die Achtung vor der königlichen Autorität unerschütterlich feststand — ein unvermittelter Bestandteil innerhalb seiner übrigen Anschauungen. Schon jetzt meldete sich der Zwiespalt an, der uns später offen entgegentreten wird. Er half sich für diesmal mit einer schwachen, scholastischen Sophisterei: «Quicunque rex veraciter rex est, legi non subiacet, quia lex non est posita iusto, sed iniustis».[2] Es war doch kaum haltbar, den guten König «solo iudicio Christi» zuzuordnen, den schlechten aber dem Gericht der Priester, „welche die Throne Gottes sind, auf denen der Herr sitzt und durch die er seinen Richterspruch fällt". Er verfiel bei der Einsetzung auf denselben Ausweg, wie bei der Verantwortlichkeit: «quidam a Deo in principatu constituuntur», das sind die guten und frommen Könige; wieder andere werden «a Deo per hominem, non sine nutu divino» eingesetzt; eine dritte Kategorie «civium vel militum fulti auxilio»; eine vierte «successione paterna»;

[1] S. o. S. 97. [2] Op. I, S. 695.

Digitized by Google

und endlich eine fünfte «tyrannica usurpatione». Mit dieser Einteilung war so gut wie nichts bewiesen; denn schließlich herrschten auch die schlechten Fürsten durch Gottes Willen: «propter sua complenda vel populi ulciscenda peccata». Genau so erging es ihm mit dem Erbrecht, auf das er noch im besonderen zu reden kam. Er konnte es nicht prinzipiell verwerfen; ebensowenig aber konnte er zugeben, daß die Unantastbarkeit des Königtums in jedem Fall damit legitimiert sei. Es sollte also nur für tugendhafte Söhne gültig sein. «Videmus certe, quam non sufficiat ad suffragium liberis paterna nobilitas. Vitia siquidem vicerunt naturae privilegia, et peccantem non modo de nobilitate patris, verum de ipsa etiam libertate pepulerunt.»[1] Die siebente und letzte Frage, die Hincmar diskutiert, ist eigentlich mit der sechsten schon erledigt. Die Lothringer meinten: «Rex, si noluerit venire ad synodum, libere etiam compellatus dimittet». Hincmar hält ihnen entgegen: «in iudicio personam non debere accipere, sed causae qualitatem discernere».[2] Es beweist, auf welcher Grundanschauung die Anhänger Lothars alle ihre Ansichten aufbauten, wenn ihr Gegner zum Schluß sich ausdrücklich gegen das Königspriestertum erklärt: (Christus) «solus utrumque dignitate et nomine, rex scilicet et sacerdos essentialiter fieri potuit».[3] Er setzt ihm hier, wie schon früher, die Scheidung in Priestertum und Königtum entgegen, und verkündigt folgerichtig das Übergewicht der «dignitas spiritualior».[4]

In ununterbrochenem Aufstieg hatte sich die Kirche seit den Tagen Ludwigs des Frommen über den karolingischen Reichsteilen erhoben. Gestützt auf den Gedanken ihrer imposanten Einheit konnte ein Hincmar von Rheims sich zum Richter

[1] l. c. S. 696. [2] l. c. S. 697. [3] l. c. S. 706. [4] l. c. S. 707.

Digitized by Google

eines fränkischen Königs aufwerfen. Mußte nicht diejenige Person, in der diese ganze hierarchische Einheit gipfelte — der Papst — in noch viel höherem Maße als ein fränkischer Prälat in seinem Machtbewußtsein gesteigert werden? „Die Teilung des Reichs leistete der Emanzipation des Papsttums von der Herrschaft des Kaisers die größten Dienste. Was der Kaiser in der Meinung der Menschen verlor, gewann der Papst. Seine Autorität war unangreifbar, schon darum, weil sie von keiner Landesgrenze eingeengt wurde."[1] Um das Auftreten des Papstes in der lotharischen Ehesache voll zu würdigen, ist es nötig, die politische Entwicklung des Verhältnisses von Kaisertum und Papsttum seit dem Tode Gregors IV. (844) kurz zu verfolgen. Sergius II. wurde konsekriert, ohne daß man den kaiserlichen Rechten, wie sie in der Konstitution von 824 festgelegt worden waren, Rechnung trug. Kaiser Lothar sandte seinen Sohn Ludwig nach Rom, um gegen so eigenmächtiges Vorgehen zu protestieren. Verheerend zog der junge Ludwig bis vor die Thore der Stadt.[2] Sergius II. brach der Gefahr des Augenblicks die Spitze ab, indem er den Sohn des Kaisers mit denselben Ehren empfing, wie einst Leo III. Karl den Großen.[3] Die Worte, die er zum Empfang an Ludwig richtete, sind bezeichnend für „den mächtigen Umschwung, der eingetreten war". Er sollte nur einziehen dürfen unter der Zusage, daß er „reinen Sinnes und aufrichtigen Willens zum Heile der Stadt, der Welt und dieser Kirche" gekommen sei, ein Gelöbnis, das von da an jeder künftige Kaiser an den Pforten der Peterskirche zu leisten hatte.[4] Also des Papstes Gebot, „nicht mehr das des Herrschers, öffnete und schloß in Rom die Thüren".[5] Zwischen den Franken und den italienischen Bischöfen einerseits, und dem

[1] Hauck II, S. 511. [2] Dümmler I, S. 250 ff. [3] Hauck l. c. S. 512. [4] Dümmler, l. c. [5] Hauck l. c.

Digitized by Google

Papst und seinem römischen Anhang andererseits, kam es über die kaiserlichen Rechte zu heftigen und langwierigen Erörterungen.[1] Der Inhalt des erzielten Vergleichs ist unbekannt. Beide Teile wurden nicht ganz zufriedengestellt: das kaiserliche Heer durfte die Stadt nicht betreten. Die Verhandlungen fanden ihren Abschuß mit der Krönung und Salbung Ludwigs zum König der Langobarden. Offenbar geschah die Ceremonie auf Wunsch Lothars I.[2] Für die früheren Unterkönige in Italien hatte „die Bestellung durch den Kaiser als Oberherrn" genügt. Jetzt glaubte man auch für den Bestand des italienischen Königtums der päpstlichen Mitwirkung zu bedürfen; man hatte eben im Norden gelernt, in der Salbung und Krönung mehr als nur einen Akt kirchlicher Weihe zu sehen: „Aus der priesterlichen Segnung des Herrschers wurde die Übertragung des Amts".[3] Die Leistung des Treueids von seiten des Papstes und der Römer konnte Ludwig nur für die Person des Kaisers, nicht für die seinige durchsetzen. Für die Unabhängigkeit des Papsttums war es wichtig, daß die Herrenrechte über Rom auf der Kaiserkrönung beruhten.[4] Dagegen willigte Sergius gern in die Ernennung Drogos von Metz zum päpstlichen Vikar für die fränkischen Königreiche. Lothar mochte hoffen, seiner schattenhaften Kaiserhoheit durch die Errichtung einer kirchlichen Gesamtinstanz auf lothringischem Boden politisch aufhelfen zu können. Für den Papst war die Gelegenheit zu verlockend, um nicht in bisher unerhörtem Umfang seine Rechte gegenüber der fränkischen Kirche zu betonen. In einem volltönenden Schreiben verkündigt er den fränkischen Bischöfen die Ernennung. «Salva in omnibus huius universalis Romanae sedis principatu»[5] fordert er für seinen Legaten bereitwilligen Gehorsam „und

[1] Mühlbacher, S. 472. [2] Ebendas. S. 473. [3] Hauck II, S. 513 und 514. S. o. S. 97. [4] Hauck l. c. [5] Manfi XIV, S. 807.

Digitized by Google

giebt ihm die Vollmacht, allgemeine Synoden zu halten, die Beschlüsse der Provinzialsynoden zu prüfen, Appellationen anzunehmen, das Leben und die Amtsführung der Bischöfe und Äbte zu überwachen."[1] All das verordnete er in dem Vollgefühl, der Leiter der gesamten Kirche Gottes auf Erden zu sein. Die hohe Auffassung von seinem Beruf führte ihn soweit, daß er den Bischöfen unbedingten Schutz gegen jeden Übergriff von seiten ihrer Könige in Aussicht stellte.[2] — Der Vikariat Drogos scheiterte vornehmlich am Widerwillen der fränkischen Metropoliten, die in ihrer Selbständigkeit noch immer eine mißliche Schranke gegen die päpstliche Obmacht in ihrer Kirche bildeten. Nur insofern war der Versuch bedeutsam, als er dem Papsttum Veranlassung bot, vor dem Norden seinen Machtanspruch zu entfalten. Dort aber waren bereits jene Fälschungen im Gang, die dem Primat des Papstes erfolgreich in die Hände arbeiteten. Wie mußten sich auch dort die Anschauungen verändert haben, wenn der Kaiser selbst, Leo IV. gegenüber, der so wenig, wie sein Vorgänger Sergius, erst nach der Erlaubnis Lothars konsekriert worden war, den Primat mit überschwenglichen Worten pries: «superna dispositio primatum obtinere voluit ecclesiarum (i. e. sedem apostolicam), ut in quibuscunque causis, quaestionibus, sive negotiis ecclesiastica suaderet necessitas, omnes quasi ad normam religionis fontemque recurrerent aequitatis».[3] Kein Wunder, daß er noch überdies den Papst ergebenen Gehorsams versicherte, wenn er um eine Gefälligkeit bat, wie sie die Verleihung des Palliums an Hincmar war. Wer eine solche Sprache führte, mußte sich weit von der Auffassung Karls des Großen entfernt haben, der im Papst doch immer nur den ersten geistlichen Unterthan seines Reiches erblickt hatte.

---

[1] Hauck II, S. 516. [2] Mansi XIV, S. 808. [3] Ebendas. S. 884.

Digitized by Google

Entsprechend der politischen Loslösung des Papsttums vollzog sich die geistige. Hatte schon Leo IV. es als seine vornehmste Aufgabe erklärt, kraft seines Friedensberufes alles Schlechte auf Erden zu bessern, so faßte Benedikt III. den apostolischen Beruf in bestimmtere Worte: Aus der Fürsorge für den „Körper der gesamten Kirche" leitete er noch eine besondere für die gallischen Diözesen ab: «ipse reipublicae status testificatur, quandoquidem utramque provinciam unius imperii sceptrum non dividet». Beider Provinzen Königreich lenke die Würde der römischen Kirche, zusammen mit der irdischen Herrschaft, durch gemeinsames Recht: die Fürsten bekräftigen ihre Dekrete durch Verordnungen der römischen Kirche, und unterstützen ihrerseits die kirchlichen Rechte durch ihre Verfügungen: «aestimantes terrenae reipublicae rectores tunc se feliciter imperare, si suis sanctionibus apostolica confoederetur auctoritas».[1] Derselbe machtbewußte Ton, den man von Rom aus die fränkische Kirche hören ließ, klang auch der weltlichen Macht entgegen.

Schritt für Schritt war in logisch denkenden Köpfen des Nordens der Gedanke vom Königspriestertum zur Hierokratie vorgedrungen. Über den Trümmern des Gottesstaates, den Karl der Große auf der Grundlage seines Königtums in gewissem Sinne verwirklicht hatte, war die Ahnung einer zweiten Möglichkeit aufgestiegen, die eine Umsetzung des Ideals auf der Grundlage der Kirche für erreichbar hielt. Mit Bestimmtheit wiesen Hincmars Sätze das Ziel, dem die neue Theorie zustrebte, ohne sie selbst in ihrem vollen Umfang vor uns aufzubauen. Dazu konnte nur der Träger derjenigen Gewalt berufen sein, die mit zwingender Notwendigkeit im neuen Gottesstaat für sich den ersten Platz beanspruchen mußte: der

[1] Manfi XV, S. 113.

Digitized by Google

Papst. Der Mann, der seine Sendung so begriff und unumwunden vor der Welt vertrat, war Nikolaus I. Der Augenblick war gekommen, wo das Papsttum „sich seiner Idee bewußt" wurde.

Die Anschauungen Nikolaus I. sind von Hauck erschöpfend und glänzend dargestellt worden, so daß es genügt, sie in gedrängter Zusammenfassung unserer Untersuchung einzupassen.[1] Die moralische Autorität des apostolischen Stuhls bildet ihre naturgemäße Grundlage. Nur findet sie, gegenüber der immerhin noch bescheidenen Betonung durch die unmittelbaren Vorgänger, jetzt ihre konsequente äußerste Steigerung. „Was der Papst sagt, ist Gottes Wort, was er handelt, ist Gottes That." Aus diesem Anspruch, der auf unantastbare ewige Privilegien sich gründet, erwächst das oberste Richteramt des Papstes. Bischöfe und Synoden sind nur Werkzeuge seines Regiments: beide zur Ausführung seiner gottinspirierten Beschlüsse. So denkt er sich die Kirche als einen einheitlichen straffgefügten Organismus, dessen Lebensäußerungen lediglich vom Willen des einen Papstes abhängen. Folgerichtig muß er für sich sowohl, wie für die ganze Einheit, in der sich sein Wille spiegelt, jede Einwirkung einer fremden Macht ablehnen. Damit ist sein Verhältnis zur weltlichen Macht gegeben. Indem er sich jeden Eingriff verbittet, stellt er auch schon seine höchste sittliche Autorität über die irdischen Machthaber, also auch sein Herrschaftsgebiet, die Kirche, über den Staat. Er tritt in bewußten, offenen Gegensatz zur Kirchgewalt der fränkischen Fürsten, zum Königspriestertum: «Fuerunt haec ante adventum Christi, ut quidam typice reges simul et sacerdotes existerent: quid sanctum Melchisedek fuisse sacra prodit historia».[2] Der Teufel habe das an seinen Gliedern, den heidnischen Kai-

[1] Hauck II, S. 534 ff.

[2] Mansi XV, Ep. 8, S. 214.

Digitized by Google

fern, nachgeäfft, so daß diese sich auch «pontifices maximi» nannten. Mit der Erscheinung Christi und der Aufrichtung des neuen Bundes sei es endgültig anders geworden: „Künftig maßte sich weder der Kaiser die Rechte des Pontifikats an, noch der Papst den Namen des Kaisers". Die Scheidung in „Rechte" und „Namen" war nicht belanglos. Nikolaus sah in der That auf seiten des Kaisertums und Königtums nur Pflichten, auf seiner und der Kirche Seite nur Rechte. Die Trennung, die er mit Entlehnung aus kanonischen Papstbriefen zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt aufstellte, bedeutete für die erstere eine sehr scharfe, für die letztere so gut wie gar keine Grenze: «Christus Iesus . . . officia potestatis utriusque discrevit, . . . ut et Christiani imperatores pro aeterna vita pontificibus indigerent, et pontifices pro cura temporalium tantummodo rerum imperialibus legibus uterentur: quatenus spiritualis actio carnalibus distaret actibus». Aus der Fürsorge des Papstes und seiner Priester für das ewige Wohl der Fürsten war jederzeit die von Nikolaus so gern und so nachdrücklich betonte Forderung des Gehorsams abzuleiten.[1] Über die Verbindlichkeit weltlicher Gesetze für die Diener der Kirche glitt man mit einem «uterentur» hinweg, als hätten sie nur Geltung, weil die geistliche Hand sich nun einmal mit Fleischlichem nicht beflecken sollte. Es war Nikolaus unendlich viel wichtiger zu zeigen: «a saeculari potestate nec ligari prorsus, nec solvi posse pontificem, quem constat a pio principe Constantino . . . Deum appelatum, nec posse Deum ab hominibus iudicari, manifestum est». Mit solchen Grundsätzen mußte man die Teilnahme der Fürsten an Synoden so gut verwerfen, als die Zulässigkeit einer, auch der höchsten, weltlichen Instanz, in Sachen von Priestern und Bischöfen. Was

[1] Hauck l. c., S. 538.

Digitized by Google

seit Jahrhunderten in fränkischen Landen zu Recht bestand, verabscheute er wie eine Blasphemie. Seine Stellung zum Staat wird am besten durch die Worte gekennzeichnet, die er lothringischen Bischöfen zur Antwort schrieb, weil sie behaupteten, ihren Fürsten und Königen Gehorsam schuldig zu sein: «Verum tamen videte, utrum reges isti et principes, quibus vos subiectos esse dicitis, veraciter reges et principes sint . . . Videte si iure principantur: alioquin potius tyranni credendi sunt, quam reges habendi; quibus magis resistere, et ex adverso ascendere, quam subdi debemus. Alioquin si talibus subditi et non praelati fuerimus, nos necesse est eorum vitiis faveamus.» Damit war den Bischöfen zugestanden, ihren Gehorsam gegen den König in jedem einzelnen Fall vom eigenen Gutdünken abhängig zu machen. Für Nikolaus war der Staat zum notwendigen Übel geworden: seine Berechtigung sah er überall nur dort, wo sich der Staat einer höheren Ordnung unbedingt einfügte: der Kirche. Er achtete nicht darauf, daß er ihn in seinen Existenzbedingungen verneinte, wenn er das Treuverhältnis zum Monarchen zum kündbaren Vertrag erniedrigte. Eben dieser Monarch bedeutete für ihn nicht mehr, als jeder andere Unterthan seines geistlichen Reiches: nur die Gnade des apostolischen Stuhls hatte den Frankenkönigen «omne suarum dignitatum incrementum omnemque gloriam» gewährt. Wie das Königtum bestand das Kaisertum durch ihn zu Recht: der Salbung und Krönung durch Leo IV., der Verleihung des Schwertes durch den Papst, verdankte nach seiner Ansicht Ludwig, der Sohn Lothars, Reich und Kaiserherrlichkeit.[1] Der Gedanke des neuen, wahrhaftigen Gottesstaates war so zuerst von Nikolaus in vollem Umfang und Zusammenhang der

[1] Manfi XV, Ep. 26, S. 290.

Digitized by Google

mittelalterlichen Welt verkündigt. Was diesseits der Alpen seit den Tagen Ludwigs des Frommen gekeimt und bis zu den kühnen Sätzen eines Hincmar sich ausgereift hatte, war in Nikolaus I. zu vollendetem Ausdruck gediehen.

Es ist oft die Frage nach dem Verhältnis des Papsttums, insbesondere Nicolaus' I., zu Pseudoisidor aufgeworfen worden. Dieser Frage, die mit jüngsten Untersuchungen[1] dahin abgeschlossen scheint, daß Nikolaus seit dem Rothadschen Handel (s. u.) die falschen Dekretalen in seine Rechtsanschauung aufnahm und als Handhabe zur Vertretung seiner Ansprüche benutzte, braucht hier nicht nachgegangen zu werden. Für unsere Betrachtung ist die ganze Frage belanglos: das System der päpstlichen Gedanken war ausgebaut ohne Pseudoisidor; einem Papst wie Nikolaus, der die Rüstkammer apostolischer Ansprüche erschöpfend kannte, vermochte der Norden allerdings eine bequeme Handhabe, nicht aber eine wertvolle Gedankenstütze zuzuführen.

Nikolaus I. war nicht der Mann, der sich begnügte, Überzeugungen zu haben; er wollte ihnen die Wirklichkeit unterwerfen: die Gelegenheit, die sich bot, war ungemein günstig. „Wie hätte auch die Erhabenheit des Papsttums über jede weltliche Macht eindringender bewiesen werden können, als wenn der Papst einen König richtete?“[2] Mit unerhörter Entschlossenheit setzte er seine Grundsätze in die That um. Was galt es ihm, daß das fränkische Eherecht die Zuständigkeit für Scheidungsklagen dem weltlichen Richter zuwies? Das päpstliche Recht erkannte im Papst die höchste Instanz. Der Versuch, die Sache Lothars II. auf einer fränkischen Generalsynode zu Metz, Mitte Juni 863, in Anwesenheit päpstlicher Legaten zu entscheiden, scheiterte an der Gesinnungstreue der lothringischen Bischöfe,

[1] Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Hannover 1899, Bd. 25, S. 652 ff.

[2] Hauck II, S. 549.

Digitized by Google

der Bestechlichkeit der römischen Legaten. Die Synode beharrte auf dem Aachener Standpunkt.[1] Die Häupter der lothringischen Geistlichkeit, die Erzbischöfe Günther von Köln und Thiedgaud von Trier, brachten das Resultat nach Rom. Jetzt holte Nikolaus zum „vernichtenden Schlag" aus. Er berief Ende Oktober 863 eine Synode nach dem Lateran: Kassation der Synode von Metz, Amtsentsetzung und Exkommunikation ihrer beiden Sendlinge, Verdammung der Bigamie Lothars war das Ergebnis. Furchtlos verurteilte er nicht nur einen König, sondern griff, wie nie zuvor ein Papst gewagt, in die inneren Angelegenheiten der fränkischen Kirche gebieterisch ein. So verneinte er von Grund aus die altfränkische Anschauung, die uns in Lothringen in so merkwürdiger Frische begegnet war: für ihn gab es weder eine Unverantwortlichkeit des Königs, noch gar eine Landeskirche. — Und Nikolaus siegte. Zwar gelang es ihm nicht, seinen Lieblingsplan durchzusetzen: ein Konzil in Rom, auf dem italische und fränkische Bischöfe gemeinsam über Lothar II. zu Gericht gesessen hätten; aber er bestand auf der Unterwerfung des Karolingers. Er begnügte sich nicht damit, daß der König in den schmeichlerischsten Worten ihn seines Gehorsams versicherte[2], ja die Absetzung seiner beiden Reichsbischöfe durch den Papst anerkannte. Unverhohlen bedrohte er Lothar mit dem Bann[3] und ruhte nicht, bis zu Vendresse, unweit Sedan, im August 865, die feierliche Wiedervereinigung Lothars mit Theutberga unter Anwesenheit seines Legaten stattfand.[4] Der Kampf, der die altfränkischen Anschauungen von der Allgewalt des Königtums in den Köpfen der lothringischen Prälaten zu letzter, scharfer Bestimmtheit erhoben hatte, war zu Gunsten der römischen Ansprüche entschieden: die Bischöfe des lotharischen

[1] S. o. S. 104. [2] Mansi XV, S. 384. [3] Hauck II, S. 555, n. 4. [4] Dümmler II, S. 133.

Digitized by Google

Reiches wohnten als Zeugen dem Versöhnungsakte bei. Als Lothar später zum andernmale die eingegangenen Verpflichtungen brach, hatte er seine bedeutendsten Bundesgenossen verloren.

In dem Augenblick, als zu Vendresse der päpstliche Legat das Urteil seines Herrn über einen Frankenkönig durchsetzte, erschien es, als wäre der gewaltige Machthaber auf dem Thron des Apostelfürsten am Ziel seiner Wünsche: Das gewaltige Gottesreich, das als zweite tiefere Lösung des Ideals statt auf der Grundlage des germanischen Staatsgedankens auf den Grundfesten der Kirche ruhen sollte, schien in die Wirklichkeit getreten zu sein. Es hat Jahrhunderte gedauert, bis dem Traum der Gedanken wieder ein ähnlicher Zustand der äußeren Erscheinung nahekam. Der hierarchische Gedankenstrom von Nord und Süd war über dem Staat des Germanen zusammengeschlagen, als könnte die Kirche ihn ersetzen. Es war eine Täuschung. Die Kirche brauchte den Staat: sie war ihrem Wesen nach eine Seelengemeinschaft, die eine Körpergemeinschaft zu ihrem Bestand voraussetzte. Wollte sie nicht selbst der Verweltlichung preisgegeben sein, so war eine Macht nötig, die ihr Wirken nach innen und außen sicherstellte. In welcher Form immer der Staat als Gemeinschaftsgebilde auftritt: in seinen Organen bedarf er der unbedingten Autorität. Was die Kirche vorfand, als sie den Germanen sich erschloß, war der Treustaat, der sich im König verkörperte: „Auf der Person des Königs beruhte die staatliche Verbindung".[1] Mit dem Eintritt christlicher Vorstellung wurde er folgerichtig als von Gott unmittelbar eingesetzt betrachtet. An die Wurzeln des germanischen Königtums tastete darum die Kirche, als sie sich und ihre Träger als höhere Autorität über das Königtum stellte. Nun forderte

[1] Waitz II, S. 214/215.

Digitized by Google

aber das Gottesstaatsideal in logischer Gedankenfolge, wie sie in der voraufgegangenen Entwicklung sich vollzog, die Überordnung der Kirche über den Staat. An diesem Widerspruch mußte die Umsetzung des Ideals in die Wirklichkeit, so oft sie immer versucht wurde, scheitern. Die Erkenntnis des Widerspruchs war einer späteren Zeit als dem 9. Jahrhundert vorbehalten. Vorhanden war er schon damals.

Der Zwiespalt enthüllt sich in der schriftstellerischen Thätigkeit desselben Mannes, der in der Entwicklung des hierokratischen Gedankens zu unzweideutigen Resultaten vorgeschritten war. Die Anschauungen Hincmars von Rheims und des Papstes schienen sich noch eben in der Verurteilung eines Königs kraft priesterlicher Autorität zu erstaunlicher Einhelligkeit zu ergänzen. Jetzt trat überraschend ein Gegensatz zu Tage, der einerseits in der königstreuen nationalen Gesinnung Hincmars, andererseits in seiner Stellung als Metropolit begründet war.

Man hat Hincmar wegen seiner wechselnden Stellung zu Papst und König bisweilen den Vorwurf der Doppelzüngigkeit gemacht. Es ist nicht möglich, ihn ganz rein zu waschen; nur soll nicht übersehen werden, daß eine tiefere Erklärung für so manchen dunklen Punkt in dem hier zu verfolgenden Zwiespalt seiner Gedanken zu finden ist. Oder sollte jene merkwürdige kirchenrechtliche Schrift «De ecclesiis et capellis», die er im Auftrag seines Königs verfaßte und die „das Eigenkirchenwesen für Jahrhunderte zu retten vermochte", aus bloßer Gefälligkeit, nicht aber aus national-germanischer Gesinnung zu erklären sein, die eben mit seinen kirchlich-römischen Anschauungen kontrastierte?[1]

„Vorausgesetzt, daß die geistliche Machtvollkommenheit der fränkischen Metropoliten, wie sie von Karl dem Großen an-

[1] Stutz, Geschichte des kirchl. Benefizialwesens, S. 286 ff.

Digitized by Google

geordnet war, sich in demselben Maße, wie ihre weltliche Bedeutung, gesteigert und dieser letzteren entsprechend fortentwickelt hätte, so würde man zu abgesonderten, in sich abgeschlossenen Provinzial-, im günstigsten Falle zu Nationalkirchen gekommen sein, welche im Bischof von Rom vielleicht ein gemeinsames geistiges Oberhaupt, den Nachfolger Petri, verehrt hätten, ohne demselben indes mehr als eine traditionelle Verehrung, am wenigsten aber ein Recht der kirchlichen Verwaltung, der disziplinaren Aufsicht über die einzelnen Synodalverbände einzuräumen. An die großartige politische Bedeutung, welche der römische Stuhl im Lauf des Mittelalters gewonnen hat, bis er es dahin brachte, alle weltlichen Streitigkeiten, alle staatlichen Institutionen zur Begutachtung vor das römische Tribunal zu ziehen, wäre ohne die Zertrümmerung der im 9. Jahrhundert bestehenden Metropolitanverfassung gar nicht zu denken gewesen"[1]. Ein Lieblingsgedanke Hincmars, den er mit zäher Ausdauer verfocht, war die Errichtung eines Primates für die gesamte gallische Kirche mit dem Sitz in Rheims. Unmöglich konnte er für diese Absicht die Unterstützung des Papsttums, am wenigsten die eines Nikolaus I. erwarten.[2] Eine derartige Emanzipation widersprach dem straffen Centralgedanken, den Nikolaus vertrat. Dieser betrachtete denn auch den Rheimser Kirchenfürsten mit unverhohlenem Argwohn, und war weit entfernt, sein Streben zu unterstützen. Die Angelegenheit des Bischofs Rothad von Soissons, eines unbequemen, störrischen Suffragans von Rheims, den Hincmar auf einer Synode vom Herbst 861 absetzen ließ, war dem Papst willkommen, um den Metropoliten zu demütigen. Die Darstellung dieses Handels gehört der Kirchengeschichte an. Er endigte mit der Wiedereinsetzung Rothads durch Nikolaus im Januar 865, also einer

[1] v. Noorden, S. 203. [2] Dümmler II, S. 87 f.

Digitized by Google

empfindlichen Niederlage Hincmars.[1] Eine zweite Demütigung, die der Papst dem Rheimser Erzbischof in der Sache Wulfads, eines Genossen des abgesetzten Ebo, vorbereitete, blieb ihm durch die Verwicklung des Papsttums in den photianischen Streit erspart.[2] Sein schwächlicher König, Karl der Kahle, hatte Hincmar während seiner Fehde mit dem Papst mehr als einmal im Stich gelassen. Erst die Erkenntnis von der Gemeinsamkeit ihrer Interessen sollte beide einander wieder nahe bringen. Am 13. November 867 verschied Nikolaus I.[3] Mit Spannung sah man im Abendland auf den Mann, der die Lücke ausfüllen sollte, die der Tod des Gewaltigen gerissen hatte. Es war ein 75jähriger Greis, Hadrian II. „Milde und versöhnlich in allen Personenfragen, bekannte er sich dennoch unumwunden zu den Prinzipien seines Vorgängers."[4] Es kam zu einer vorübergehenden Annäherung an Hincmar, mit dessen Beurteilung des lotharischen Handels sich Hadrian ausdrücklich einverstanden erklärte. Gleichwohl zeigte sein Auftreten gegenüber Lothar II. nicht die Festigkeit seines Vorgängers, da er aus Rücksichten für Kaiser Ludwig, auf den er für die Abwehr sowohl der römischen Parteigegner als der Sarazenen angewiesen war, sich einigermaßen gebunden sah. Der Tod Lothars am 8. August 869 machte endlich der widrigen Streitsache ein Ende. Sein nächster Erbe war sein Bruder, Kaiser Ludwig II. Noch ehe dieser die einleitenden Schritte zur Besitznahme des Erbes gethan hatte, stand auch schon Karl der Kahle in Lothringen. Er befand sich in vollem Einvernehmen mit seinem Metropoliten Hincmar, der ihn am 9. September in der Metzer Kathedrale feierlich zum König von Lothringen salbte und krönte.[5] Schon oben war als Lieblingsplan des Rheimser Kirchenfürsten die

[1] Dümmler II, S. 96. [2] v. Noorden, S. 212 ff. [3] Dümmler II, S. 210. [4] Langen II, S. 121. [5] Dümmler II, S. 282 ff.

Digitized by Google

Errichtung eines gallischen Primats erwähnt worden. Die Erwerbung Lothringens durch Karl schien ihn der Erreichung dieses Zieles näher zu führen: sie festigte die Macht des Rheimser Stuhls, indem sie die lothringischen Besitzungen des Sprengels, voran das Bistum Cambrai, wieder mit der Metropole vereinigte.[1] Die führende Rolle, die er bei der Krönung Karls inne hatte, ließ ihn „gleichsam schon als den obersten Metropoliten des neuen vereinigten Reiches" erscheinen.[2] Neben diesen realen Motiven darf seine nationale Gesinnung nicht übersehen werden: auch sie mußte ihn bewegen, die Freundschaft seines Königs dem Einvernehmen mit dem Papst vorzuziehen, wenn es galt, einen langersehnten Wunsch und Anspruch der westfränkischen Politik zu verwirklichen. Der Protest Hadrians II., der begreiflicherweise die Sache Ludwigs von Italien vertrat, ließ nicht lange auf sich warten. Der Papst bedrohte, noch ehe er von der thatsächlichen Besitzergreifung Lothringens durch Karl erfahren hatte, jeden, der sich am rechtmäßigen Erbe des Kaisers vergreifen würde, mit dem Anathem.[3] Den Erzbischof Hincmar ermahnte er durch ein Sonderschreiben, gemäß den Weisungen des apostolischen Stuhls zu handeln. Der Erzbischof war hinterlistig genug, die überbringenden Legaten in der Meinung zu bestärken, als sei er ein Herz und eine Seele mit Hadrian. Ein Antwortschreiben an den Papst hielt er für überflüssig: er war des Rückhalts an seinem König unverbrüchlich sicher.[4] Auch die Beschwerden einer zweiten päpstlichen Gesandtschaft im Oktober 870 fanden in Westfrancien nicht das erwartete Gehör. Schon im Juni hatte eine Synode zu Attigny nur zum Schein auf Veranlassung Hincmars die päpstlichen Mahnungen beraten. Jetzt sah sich eine Versammlung geistlicher und weltlicher Großen zu Rheims bemüßigt, wider die

[1] Schrörs, Hincmar, S. 222 ff. u. 312. [2] Dümmler l. c. [3] Manfi XV, S. 837, 839, 841, 842. [4] v. Noorden, S. 256.

Digitized by Google

Kühnheit des Papstes, der Karl mit der Exkommunikation bedroht hatte, energisch Verwahrung einzulegen. Hadrian durchschaute Hincmars zweideutige Stellung. Mit den heftigsten Worten tadelt er den Erzbischof: er wirft ihm offen vor, nicht nur der Genosse, sondern der Urheber eines tyrannischen Verbrechens zu sein[1], und fordert ihn auf, die Gemeinschaft seines Königs zu meiden, ja er droht, selbst im fränkischen Reich zu erscheinen. Jetzt trat Hincmar aus seinem Schweigen heraus; er war genötigt, Farbe zu bekennen, und ergriff mit Entschiedenheit das Wort für seinen König. Es vollzieht sich das eigenartige Schauspiel, daß derselbe Mann, der in nachdrücklichster Weise die Überordnung der geistlichen über die weltliche Gewalt aus logischer Notwendigkeit verfocht, dem höchsten Träger geistlicher Macht entgegentritt, um der selbständigen Autorität des Königtums das Wort zu reden.

Um diesen Widerspruch in seiner vollen Bedeutung zu ermessen, mögen der Erörterung des Briefes an den Papst Sätze vorangestellt werden, die der Metropolit seinem König im Jahre 868 vorhielt, als er seinen Neffen und Suffragan Hincmar von Laon[2] in kirchlichen Rechten gekränkt glaubte, weil ihn Karl in Sachen seines unrechtmäßig angeeigneten Benefiziums vor weltliches Gericht ziehen wollte.[3] Es waren mit Vorliebe Citate von Päpsten, mit denen Hincmar damals die Übergriffe weltlicher Gewalt zurückwies. Hier erst erfahren wir, daß Karl der Kahle vor seiner Salbung und Krönung handschriftlich den Bischöfen Schutz und Förderung ihrer Kirchen zugesagt hatte.[4] Bestimmter denn je wird Karls Königtum aus der bischöflichen Weihe hergeleitet: «episcopali et spirituali unctione ac benedictione regiam dignitatem potius

[1] Manfi XV, S. 846/847. [2] v. Noorden, S. 241 ff. [3] Migne, 125, S. 1035 ff. [4] Ebendas. S. 1039.

Digitized by Google

quam terrena potestate consecuti estis». Deshalb schulde der König den Bischöfen nicht nur Ehrerbietung, sondern Gehorsam.[1] Aus den Dekreten des Gelasius zitiert er: «episcopis caput subdere principem solitum, non de eorum capitibus iudicare». Natürlich fehlt auch nicht der berühmte Ausspruch desselben Papstes von der Zweiheit der beiden Gewalten und dem Übergewicht der priesterlichen.[2]

Wie konnte, wer aus der Vertiefung in das Ideal konsequente Schlüsse über das Verhältnis staatlicher und kirchlicher Gewalt zog, sich zum Fürsprecher der Selbständigkeit des Staates machen? Hincmar that es. Vorsichtig kleidete er seine Vorwürfe gegen den Papst so ein, als sprächen die geistlichen und weltlichen Großen Lothringens, die Karls Erhebung mitbewirkt hatten, selbst zu ihrer Verteidigung.[3] Die Schale war durchsichtig: er würde sich kaum zum Anwalt aufgeworfen haben, hätte er ihre Ansichten nicht gutgeheißen. Wundersam fand er es, daß jene Großen nicht die Freiheit haben sollten, «rectorem eligere, qui sanctam Ecclesiam et eos atque Christianitatem in illo regno consistentem defendat et gubernet». Was er noch eben sich verbeten hatte: jede Einmischung weltlicher Macht in kirchliches Gebiet, gab er hier stillschweigend zu: die Praxis des fränkischen Kirchenrechts, die Kirchgewalt des Königs. Das Ansinnen Hadrians, Hincmar solle den König aus der kirchlichen Gemeinschaft ausschließen, erregte die schwersten Bedenken des Erzbischofs. Er, der sich selbst nicht gescheut hatte, Ludwig den Deutschen mit dem Bann zu bedrohen, ja als exkommuniziert zu betrachten[4], zweifelte jetzt seinem Landesherrn gegenüber, am Recht eines Bischofs, ein gekröntes Haupt zu bannen. Eine Reihe von Beispielen führt er an, um zu erweisen, daß weder Kaiser noch Könige um eines Vergehens

[1] Migne 125, S. 1048. [2] Ebendas. S. 1049, 1057. [3] Op. II, S. 689 ff. [4] S. o. S. 98 f.

Digitized by Google

willen je von der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen worden seien, nicht einmal ein Lothar II.! Es berührt als eine seltsame Ironie, daß er mit breitem Behagen dem Papst Anschauungen vorträgt, die schnurstracks dem zuwiderlaufen, was er selbst im lotharischen Handel als Recht aufgestellt hatte. So läßt er die fränkischen Großen sagen: «ut de regia persona . . reticeamus, nec sicut plebeium vel liberi capitis virum, in istis regionibus secundum Ecclesiasticas regulas et secundum leges publicas illum accusatum vel sponte confessum aut legaliter ac regulariter aperte convictum audivimus».[1] Einen Einwand, den er selbst den Anhängern Lothars schroff bestritten hatte: die Unverantwortlichkeit des Königs, legte er als hörens- und beherzigenswert dem Papste vor. Ja noch mehr, er verhilft den Großen, die er redend einführt, durch einen plumpen, wenig ernsthaften Einwurf zu einer scharfen Betonung von der Notwendigkeit des Staats und seiner selbständigen Aufgabe. Jene sagen: «omne regnum saeculi huius bellis quaeritur, victoriis propagatur, et non Apostolici vel Episcoporum excommunicationibus»; in dieser politischen Außenthätigkeit manifestiere sich der unmittelbare Wille Gottes: «quia Domini est regnum, per quem reges regnant, et cui voluerit dat illud».[2] Dagegen habe er, Hincmar, eingewendet: Eben weil das Reich des Herrn sei, genüge das Gebet der Priester, die die Vermittlung mit dem Ewigen kraft ihrer Binde- und Lösegewalt herstellten, um von Gott: «necessaria ad usum temporalem et ad fruendum perpetuo superna bona» zu verlangen. Gegenüber einer so schwachen Erwiderung hatten natürlich die Großen leichtes Spiel: „Fürwahr, so mögt ihr denn lediglich durch euere Gebete euch der Normannen und anderer Feinde erwehren und auf unsern Beistand verzichten!“ Dann

[1] Op. II, S. 694.

[2] Psal. 11. Prov. 8. — l. c. S. 695.

Digitized by Google

läßt sie Hincmar mit Ernst fortfahren: «petite dominum Apostolicum, ut, quia rex et episcopus simul esse non potest, et sui antecessores Ecclesiasticum ordinem, quod suum est, et non rempublicam, quod regum est, disposuerunt, non praecipiat nobis habere regem, qui nos in sic longinquis partibus adiuvare non possit». In einem zornigen Aufschrei bäumt sich ihr Nationalgefühl wider den römischen Machtanspruch: „und er möge uns Franken nicht dienen heißen, weil solches Joch seine Vorgänger unseren Ahnen nicht auferlegten, und wir es nicht tragen können". Der Bischof, der einen Christen wider das Gesetz exkommunizieren wolle, setze damit selbst seine Bindegewalt außer Wirkung. Trotzig und echt germanisch schließen sie: «non concredimus, ut aliter ad regnum Dei pervenire non possimus, si illum, quem ipse commendat, terrenum regem non habuerimus».[1]

Es ist ziemlich gleichgültig, ob Hincmar selbst diese Anschauungen derart formulierte, ob er nur getreu wiedergab, was fränkische Große thatsächlich vertraten: soviel ist sicher, daß sie, von ihm dem Papste vorgetragen, den offenen Zwiespalt innerhalb seiner Schriften geradezu normieren. Jener Satz, den er so oft wiederholte: „Keiner als Christus konnte Priester und König zugleich sein", kehrte, wie er ihn verstand, seine Spitze gegen das Königtum; jetzt vertrat er denselben Satz gegen den Papst: „keiner, auch der Papst nicht, kann Bischof und König zugleich sein". In beiden Fällen schloß er die Scheidung beider Gewalten: das eine Mal, um die unbedingte Superiorität der geistlichen über die weltliche Gewalt zu verkündigen; das andere Mal, um die Autorität der weltlichen Gewalt als einer selbständigen zu erweisen: diese Selbständigkeit bedingte aber die Anerkennung auch von seiten der geistlichen

[1] l. c. S. 696.

Digitized by Google

Gewalt. Darum erklärte Hincmar dem Papst: «Iubentur etiam servi Christiani et fideles boni dominis suis temporalibus aequanimiter fideliterque servire», und «omnibus tamen praecipitur servire humanis potestatibus atque terrenis, quousque post tempus praefinitum, ab istius saeculi confusione, tamquam de captivitate Babyloniae, sicut Hierusalem liberetur Ecclesia».[1] Mit tragischer Resignation sprach er so die Unterordnung der geistlichen Gewalt unter die weltliche, der Kirche unter den Staat aus. Die Theorie in ihrer zersetzenden Logik brach sich an der Unabänderlichkeit der Praxis: mit erstaunlicher Offenheit enthüllte Hincmar den praktischen Grund, der die Unterordnung der geistlichen Gewalt bedingte: die Staatsverfassung. Das Kirchengut war eben doch Königsgut und als solches die materielle Grundlage des Königtums. Von hier aus erklärt sich jenes «talia» und «huius modi»[2], mit dem einst Hincmar seinen Widerspruch gegen die Rechtsauffassung Ludwigs des Deutschen im Jahre 858 hatte einschränken müssen; jetzt leitete er aus der selben Auffassung, die eben der Praxis des karolingischen Staatsrechtes entsprach, den Gehorsam der Bischöfe gegen den König als unerläßliche Pflicht ab: «si per iura regum possidebunt possessiones, non possunt, ut regi de Ecclesiasticis possesionibus obsequium non exhibeant». Wolle der Papst mit seinem Befehl an den bestehenden Zustand tasten, so wäre ein unheilbares «scandalum inter Ecclesiam et rempublicam»[3] die Folge. Ohne daß er es ahnte, war der unlösliche Zirkel seiner Gedanken geschlossen. Er wußte nicht, daß, was er im Papst bekämpfte, im Grunde seine eigenen Prinzipien waren.

---

[1] l. c. S. 698. [2] S. o. S. 94. [3] l. c. S. 699.

Digitized by Google

Der Streit um Lothringen endigte mit einer moralischen Niederlage des Papsttums: „das Königtum, mit der Metropolitangewalt verbündet, ging als Sieger aus dem Kampfe hervor".[1] Der Vertrag von Mersen vom 8. August 870, in dem Karl der Kahle und Ludwig der Deutsche das Erbe Lothars II. aufteilten, besiegelte für Kaiser Ludwig II. den Verlust seiner Ansprüche. Der ersten Niederlage Hadrians folgte eine zweite fast auf dem Fuß. Der Handel Bischof Hincmars von Laon, der in seiner Entstehung jene oben besprochene scharfe Schrift des älteren Hincmar wider den König veranlaßt hatte[2], war in ein neues Stadium getreten: der Bischof von Laon überwarf sich mit seinem Oheim durch böswillige Vernachlässigung der Pflichten, die ihm als Suffragan gegenüber dem Metropoliten oblagen. Wie schon im Rothadschen Streit, so äußerte auch jetzt Pseudoisidor seinen der Metropolitangewalt so schädlichen Einfluß auf die Bischöfe. Bereits hatte der jüngere Hincmar das Gehör des Papstes gefunden, der in Briefen an den Erzbischof von Rheims und den König sich für ihn verwendete. Offen widersetzte er sich der Verantwortung vor dem König: er ging soweit, die Freien seines Sprengels gegen Karl aufzuhetzen, ja bis zu landesverräterischen Verhandlungen mit König Lothar. Eine kurze Inhaftnahme durch Karl dämpfte vorübergehend seinen Trotz. Doch schon im Spätjahr 869 entspann sich der Streit, zunächst mit dem Oheim, von neuem. „Es handelte sich um den Kampf zweier schroff einander gegenüberstehenden Prinzipe, um den Bestand der Metropolitanverfassung gegen Pseudoisidor."[3] Überdies aber knüpfte der kecke Bischof von Laon Beziehungen zu Karls Sohn, Karlmann, an, der sich gerade damals im Aufruhr gegen seinen Vater befand. Der Verdacht des Königs fiel auf

[1] Dümmler II, S. 315. [2] S. o. S. 124 f. [3] v. Noorden, S. 287.

Digitized by Google

ihn. Er verweigerte die Reinigung von diesem Verdacht und sträubte sich, vor dem König zu erscheinen. Sein offenkundiger Landesverrat und seine Auflehnung gegen die kirchliche wie die staatliche Ordnung riefen schließlich so allgemeinen Unwillen wach, daß sein Sturz unvermeidlich wurde. In seiner bedrängten Lage wandte er sich an den Papst und ließ durch Untergebene seinen König des Raubs am Gut der Kirche von Laon beschuldigen. Hadrian war kurzsichtig und erbittert genug, ihm Glauben zu schenken. Er erließ ein Schreiben an Karl, das uns aus der Entgegnung soweit bekannt ist, daß es an maßlosen Beschimpfungen und Drohungen die früheren noch überbot und die Entscheidung über Hincmars Sache vor dem apostolischen Stuhl verlangte. Der König, im Bund mit seinem Metropoliten, ließ sich nicht einschüchtern: er berief zu Anfang August eine Synode nach Douzy, die einstimmig die Absetzung des jüngeren Hincmar aussprach. Die Akten der Synode sind insofern interessant, als sie, wie schon die von Pistes 869[1], ausdrücklich vom Gehorsam der Bischöfe gegen den König handeln. Sie überliefern das Versprechen, das Hincmar von Laon dem König beim Antritt seiner Würde hatte leisten müssen, offenbar eine stehende Formel: «Ego H. amodo et deinceps domno seniori meo Carolo regi sic fidelis et oboediens secundum ministerium ero, sicut homo suo seniori et episcopus suo regi esse debet».[2] Der Wortlaut bestätigt nicht nur überraschend, was Hincmar dem Papst vorgehalten hatte: daß verfassungsgemäß die Unterordnung des Bischofs unter die Staatsgewalt auf dem Eigentumsrecht des Königs am Kirchengut beruhte; er beweist noch mehr: daß nämlich jenes Verhältnis vom Bischof zum König dem Zug der wirtschaftlichen Entwicklung folgend, nunmehr

[1] MG. Leg. I, S. 509, cap. 2. [2] Manfi XVI, S. 578 ff., cap. 10.

Digitized by Google

thatsächlich jene lehensrechtliche Fixierung erfahren hatte, die Hincmar von Rheims in den 50er Jahren verpönte.[1] Die erstaunlich rasche Ausgestaltung des Benefizialwesens, die sich im Westen vollzog, erzwang so schon frühzeitig eine Klarheit der staatsrechtlichen Lage, die dem Osten späterhin empfindlich mangeln sollte. In derselben Zeit, in der der germanische Gedanke theoretisch der römischen Anschauung erlegen war, erfocht er praktisch, d. i. wirtschaftlich, einen Sieg, der in seinem Einfluß auf die Staatsverfassung dem Königtum, freilich zunächst nur geistig, zu Hilfe kam: er bestimmte seine staatsrechtliche Auffassung.

Es berührt seltsam genug, die Feder des Erzbischofs von Rheims von neuem im Dienst dieser Auffassung zu sehen. Der Brief, den Karl der Kahle zusammen mit den Akten der Synode von Douzy nach Rom sandte, hat ihn zum geistigen Urheber. Er hat einen zweiten, kaum viel früheren und gleichfalls von Hincmar inspirierten, zur Voraussetzung, in dem sich der König in maßvoller Weise die Schmähungen Hadrians mit dem höflichen Wunsche verbeten hatte: «Servate ergo nostrae potestati, quae nostra sunt, et liceat nobis servare vestrae pontificali auctoritati, quae vestra sunt».[2] Jetzt motivierte Hincmar denselben Wunsch unzweideutig, indem er ihm hinzufügte: «regia etiam potestate gratia Dei praedito»; er ging also soweit, die königliche Gewalt mit der päpstlichen zu messen: auch sie sei von Gott eingesetzt. Wenn der Papst zum zweitenmal die Güter Hincmars von Laon bis zu dessen Rückkehr aus Rom in den Schutz des Königs stelle, so erwidere man zum zweitenmal: «reges Francorum ex regio genere nati non Episcoporum vicedomini, sed terrae domini hactenus fuimus computati».[3] Damit konnte nichts anderes

[1] S. o. S. 94 u. 128. [2] Migne 124, S. 876. [3] Op. II, S. 706.

Digitized by Google

gemeint sein, als daß der Papst schlecht unterrichtet sei, wenn er das fränkische Kirchengut für Eigentum des Bischofs halte. Geradezu ungeheuerlich sei aber die Forderung, daß der König einen Verbrecher wider die Krone nach Rom schicken solle. An der Hand zahlreicher biblischer und kanonischer Belege wird wiederum nachgewiesen, daß man Königen dienen und sie ehren, nicht aber sie „mit Füßen treten" müsse. Unverkürzt und unverbrüchlich müssen Gesetze und Erlasse von Kaisern und Königen von jedem befolgt werden, «sicut Apostolicae sedis Antistites ad dominos et terrae principes scripserunt». Um ihre Verbindlichkeit auch für Kleriker nachzuweisen, citiert Hincmar eine Briefstelle von Leo I., worin dieser Papst dem Kaiser Leo schrieb, die königliche Macht sei ihm nicht nur «ad mundi regimen», sondern auch und hauptsächlich «ad Ecclesiae praesidium» übertragen.[1] Zum zweitenmal führte Hincmar die uneingeschränkte Kirchengewalt der fränkischen Herrscher gegen den Papst ins Feld: er, der ihren natürlichen Ausdruck in der Theorie — das Königspriestertum — schroff von sich gewiesen hatte. Auch den oft genannten Satz des Gelasius unterließ er nicht anzuführen, nur vergaß er merkwürdigerweise den Nachsatz vom Übergewicht der geistlichen Würde: die Scheidung mußte ja diesmal dem Königtum zu gut kommen. Es galt ein Gleichgewicht herzustellen, das theoretisch in jedem Augenblick hinfällig werden konnte, praktisch aber unerläßlich war. Darum ließ Hincmar denn auch seinen König verlangen: «Quia secundum Pontificale ministerium vestrum regio ministerio nostro monita vestrae paternitatis oboedienter ac libenter cupimus obaudire, patimini nos ea servare, quae praedecessores vestri ac nostri . . . constituerunt, et roborantes servando, quae gesta sunt, rata

[1] l. c. S. 711.

Digitized by Google

doceamus esse debere, quae gerimus. Nam quomodo leges principum rite vocabuntur aeternae, si transeuntibus principibus una cum eis constitutio legis transibit?» Es war wieder eine Existenzbedingung des Staats, die Hincmar verteidigte: gestand der Papst der königlichen Gesetzgebung nicht unbedingte und unerschütterliche Verbindlichkeit zu, so war die Autorität des Königtums verloren, der Staat ein Phantom. Solange aber der Satz feststand — und er war ein Lebensnerv der mittelalterlichen Weltanschauung —: daß die priesterliche Seelengewalt der königlichen Leibesgewalt voraufgehe, konnte nicht nur der Stellvertreter des Apostels, wie es Nikolaus I. gethan, jederzeit das kirchliche Recht über das weltliche stellen, sondern jeder Bischof, also auch ein Hincmar, die Befehls- und Gesetzesgewalt seines Herrschers paralysieren. Hincmar stand also auch diesmal, während er Ansprüche des Papstes verwarf, des Königtums verfocht, im Widerstreit mit den Konsequenzen seiner hierokratischen Ideen.

Und wunderlich genug! Um den Widerspruch voll zu machen, fügte es sich, daß gerade sie unter dem Drang der politischen Ereignisse, die das letzte Jahrzehnt von Hincmars Leben erfüllen sollten, einen noch verschärften, geschlossenen Ausdruck finden sollten. Man hätte glauben sollen, das Schreiben, in dem Hincmar den Papst „mit so scharfer und spitziger Feder" zurechtwies, würde den Bruch zwischen Karl dem Kahlen und Hadrian II. unvermeidlich vollkommen machen.[1] Aber gerade jetzt trat eine Frage in den Mittelpunkt der päpstlichen Interessen, deren glückliche Erledigung für Hadrian ungleich wichtiger war, als der Handel Hincmars von Laon: die Frage der italienischen Erbfolge. Kaiser Ludwig war kinderlos. Der

[1] Dümmler II, S. 347.

Digitized by Google

nächstberechtigte, weil ältere, Erbe seines Reichs war Ludwig der Deutsche, der sich der Gunst der einflußreichen Kaiserin Engelberga mehr erfreute als Karl. Im Mai 872 trafen sich die Kaiserin und der ostfränkische König zu Trient.[1] Der Inhalt der dortigen Verhandlungen ist unbekannt: nur soviel läßt sich vermuten, daß Ludwig gegen das Versprechen, den ihm im Vertrag von Mersen zugefallenen Teil Lothringens an Kaiser Ludwig zurückzustellen, sich die Zusicherung der Nachfolge in Italien erhandelte. Für den Papst war es eine Sache von prinzipieller Bedeutung, ob das Geschlecht „einen Anspruch auf die höchste Würde der Christenheit begründen" sollte, oder „die Wahl, welche Gott durch den Mund des Nachfolgers Petri verkündigen würde".

Was also war aus dem Kaisertum geworden? War schon unter Lothar I. sein Gehalt nicht nur politisch, sondern auch geistig zusammengefallen, so hatte sich dieser Niedergang unter seinem Sohn Ludwig II. vollendet: „die kaiserliche Gewalt, deren Ausdehnung er verhältnismäßig kräftig begonnen, war unter seinem Regimente zu der Führung eines prunkenden Titels, dem die Kraft des Trägers nicht entsprach, herabgesunken".[2] Es ist möglich, daß Ludwig II. bei der Wahl Nikolaus' I. noch einmal seinen kaiserlichen Einfluß geltend zu machen vermochte.[3] Dann aber verschob sich die Lage rasch zu seinen Ungunsten. Der erste Streit, der die beiden Häupter der Christenheit entzweite, bewies auch schon, daß es in Wahrheit nur noch ein solches Haupt gab: den Papst. Ludwig hatte richtig erkannt, daß es in seinem Interesse lag, den einzigen Bischofsstuhl in Italien, der dem apostolischen einigermaßen entgegenstreben konnte, den von Ravenna, in seiner

[1] Dümmler II, S. 340 ff. [2] v. Noorden, S. 295. [3] Dümmler II, S. 53.

Digitized by Google

Machtstellung zu erhalten: gleichwohl sah er sich genötigt, seinen Schützling, Erzbischof Johann, dem Papste preiszugeben. Die Niederlage bedeutete ungleich mehr, als der erste Blick verrät: zum erstenmal erwies sich, daß die Idee des Kaisertums den realen Verhältnissen erlegen war.[1] Gleich erfolglos blieb des Kaisers Verwendung für die lothringischen Bischöfe Günther und Thiedgaud.[2] Es lag eine nur allzu bittere Wahrheit darin, wenn die exkommunizierten und abgesetzten Bischöfe gegen Nikolaus I. den Vorwurf schleuderten: «totius mundi se facit imperatorem».[3] — Die Bedrängnis, die dem Stuhl Petri unter Hadrian II. durch die Sarazenengefahr erwuchs, erlaubte dem Kaiser einen vorübergehenden Einfluß auf die päpstliche Politik. Hadrian ließ es nicht an wohlgesetzten Briefen fehlen, „wenn es den transalpinischen Verwandten gegenüber kaiserliche Ansprüche zu verteidigen galt".[4] Er ging sogar soweit, zu behaupten, Ludwig habe mit der Kaiserkrone mehr als eine nominelle Erhöhung über seine Brüder ererbt.[5] „Aber wie Hadrian selbst im Vergleich zu seinen Vorgängern kraftlos und des Scheltens kundiger als entschlossen zu wirklich energischen Maßnahmen dastand, so verscholl auch das Pathos seiner Briefe wirkungslos und ohne nur einen Schimmer neuer Glorie über das an der Wurzel geknickte karolingische Kaisertum auszugießen."[6]

Daß es thatsächlich an den Wurzeln geknickt war, beweist noch überzeugender als ein Blick auf den Wandel der Ereignisse, ein solcher auf den Wandel der Anschauungen. Um ihn voll zu würdigen, muß man sich ins Gedächtnis zurückrufen, daß einst die Übertragung der Kaiserkrone an Karl als der Antritt einer dauernden Erbschaft durch das Haus der Karo-

---

[1] v. Noorden, S. 296. [2] Dümmler II, S. 69 ff. [3] Manfi XV, S. 653. [4] v. Noorden l. c. [5] Manfi XV, S. 838. [6] v. Noorden l. c.

Digitized by Google

linger gegolten und Karl selbst an Ludwig, und dieser wieder an Lothar die Krone weiter gegeben hatte. Die kirchliche Segnung war auf die Bedeutung eines feierlichen Weiheaktes beschränkt. Die Krönung und Salbung Ludwigs II. zum König der Langobarden hatte zuerst auf den Umschwung der Auffassung hingewiesen.[1] Die kirchliche Segnung begann die Übertragung des Amtes in sich zu schließen. Am 6. April 850 wurde Ludwig auf ausdrückliche Bestimmung seines Vaters von Leo IV. zum Kaiser gekrönt und gesalbt.[2] Wie das Papsttum diesen Akt anzusehen gelernt hatte, bewies Nikolaus I., wenn er alles Wachstum der Frankenkönige, also auch das Kaisertum Ludwigs, der päpstlichen Gnade zuschrieb.[3] Aber der Kaiser selbst bestätigte solche Auffassung in dem Brief, den er im Jahre 871 zur Verteidigung seines Kaisertums an den oströmischen Kaiser Basilius schrieb.[4] Einst, unter Karl dem Großen, war die neue, eigenartige, christlich-germanische Staatsschöpfung der lebendige Inhalt des Kaisertums gewesen, dessen Krone — eine glänzende Zierat — dem gewaltigen germanischen Königspriester kaum zu Gesicht stand. Das Kaisertum Karls und mit ihm der Gottesstaat, dem es zum formalen Ausdruck gedient hatte, war in wenigen Jahrzehnten zerstoben: der Inhalt zerfiel; was übrig blieb, war nur jener Titel, der einst so wenig besagt hatte. Um ihn zankte sich Ludwig II. mit seinen byzantinischen Rivalen. Wohl pries er mit Stolz, daß das wahre Kaisertum allein auf das Volk der Franken übergegangen sei; er bestritt nicht die Neuheit der Würde des Westens, nur ahnte er nicht mehr von ferne, worin diese Neuheit eigentlich gelegen war: er sah sie lediglich in der päpstlichen Übertragung an ein anderes Volk und Königsgeschlecht, nicht aber in jenem, Staat und

[1] S. o. S. 111. [2] Dümmler I, S. 345. [3] S. o. S. 116.
[4] MG. SS. III, S. 515 ff. Chronicon Salernitanum, cap. 107.

Digitized by Google

Kirche verschlingenden, grandiosen Königspriestertum, das Karl der Große als germanische Auffassung des Kaisertums gewiesen hatte. Ludwig legitimierte die Kaiserwürde Karls durch die priesterliche Salbung, ja er betonte noch ausdrücklich: nur diejenigen von den Frankenkönigen heißen römische Kaiser, die der Papst mit dem heiligen Öl zu dieser Würde gesalbt habe.[1] Damit bekannte er sich, ähnlich wie sein Oheim Karl der Kahle auf der Synode zu Savonières[2], zur römischen Auffassung: wie jener sein Königtum von Bischofs Gnaden, so leitete dieser sein Kaisertum von Papstes Gnaden her.[3] Das Bewußtsein eines erblichen Anrechtes war ihm völlig entschwunden.[4] Das abendländische Kaisertum hatte nicht nur seinen Inhalt verloren, auch seine äußere Form, der Titel des Imperators, war, statt erblich erhalten zu bleiben, der Verfügung des Papstes anheimgestellt.

Erst jetzt wird die schnelle Schwenkung Hadrians zu Gunsten Karls des Kahlen, sein Rückzug vom Laonerstreit recht verständlich. Im Augenblick war es wichtiger für ihn, sein Verfügungsrecht über die Kaiserkrone zur Geltung zu bringen, als dem päpstlichen System und seiner Handhabe, den Rechtssätzen Pseudoisidors, im Frankenreich Anerkennung zu verschaffen. Die Persönlichkeit Karls, in ihrer charakterschwachen, thatenlosen Eitelkeit, mußte der apostolischen Politik viel geeigneter erscheinen, als der kraftvolle, kriegerische Ludwig der Deutsche. „Von ihm, nimmermehr aber von Ludwig, durfte man hoffen, daß er sich mit dem bloßen Schein einer königlichen Gewalt im mittleren Italien begnügen und der Kirche jene vollkommene Unabhängigkeit einräumen werde, die sie schon längst als ihr Recht in Anspruch zu nehmen begann."[5] Im Sommer 872 mag es gewesen sein,

---

[1] MG. SS. III, S. 523. [2] S. o. S. 99 f. [3] l. c. S. 522. [4] v. Noorden l. c. [5] Dümmler II, S. 349/350.

Digitized by Google

daß Hadrian in einem hochtönenden Brief dem westfränkischen König den Umschwung seiner Gesinnung zu erkennen gab, indem er ihm, unter allerhand Schmeicheleien, als Geheimnis eröffnete: «si dederit nobis quislibet multorum modiorum commodum, nunquam acquiescemus, exposcemus aut sponte suscipiemus alium in regnum et imperium Romanum, nisi teipsum». — Hadrian II. konnte das gegebene Versprechen nicht mehr erfüllen. Er starb im November oder Dezember 872, zwei Jahre vor Kaiser Ludwig. Der apostolische Stuhl änderte seinen Inhaber, nicht aber seine Politik. Karl von Noorden hat die interessante Persönlichkeit seines Nachfolgers mit unübertrefflicher Meisterschaft gezeichnet: „Das politische Genie Johanns VIII. bemächtigt sich mit erstaunlicher Gewandtheit jedes Mittels, welches der Augenblick ihm bietet. Seine Huldigung wie sein Anathema, seine Liebe wie sein Haß, die Aufwallung leidenschaftlichen Zornes wie leidenschaftlicher Zärtlichkeit, mit welchen er in raschem Umschlage dieselben Persönlichkeiten überschüttet, dieselben Männer bald mit Heftigkeit an sich zieht, bald mit Ingrimm abstößt, sind ihm kaum jemals mehr als Mittel zum Zwecke, Schaustücke, dienlich zur diplomatischen Intrigue, nur im seltensten Falle Ausdruck seiner sittlichen Überzeugung. Die Rastlosigkeit, mit der Johann VIII. seine Ziele verfolgt, kommt der seines Vorgängers Nikolaus zum mindesten gleich, sein hierarchisches Bewußtsein wetteifert mit dem der größten Päpste des Mittelalters, in Geschmeidigkeit des Charakters konnte sich Nikolaus nicht mit Johann VIII. messen, kaum einer der späteren Bischöfe auf dem apostolischen Stuhle hat ihn in diesem Stück übertroffen." Was ihm andererseits fehlte, war die sittliche Größe, die hinter allen Handlungen Nikolaus' I. stand. Eben dieser Mangel „läßt die Wirksamkeit dieses hochbegabten Papstes, einem krampfhaften Ringen nicht unähnlich, sich in wiederholten vergeblichen Anstrengungen er-

Digitized by Google

schöpfen, und zugleich schon die tiefe Erniedrigung der römischen Kirche im nächsten Jahrhundert in mehr als einem Stück vorbereiten".[1]

Am 12. August 875 starb Kaiser Ludwig II., nachdem er den Rest seines Lebens den fruchtlosen aufreibenden Kämpfen im Süden Italiens geopfert hatte.[2] Bereits am 1. September überschritt Karl der Kahle die westfränkische Grenze; am 29. September urkundet er in Pavia. Ludwig der Deutsche hatte seinen Sohn, Karl von Schwaben, beauftragt, dem westfränkischen König den Weg zu verlegen. Dank der Unfähigkeit des jungen Prinzen gelang es Karl, ihn ohne viele Mühe zurückzuscheuchen.[3] Jetzt rückte Ludwigs ältester Sohn, Karlmann, über den Brenner heran, um den Oheim aufzuhalten. Durch hinterlistige Verhandlungen, in denen er eidlich seinen Rückzug versprach, wußte Karl auch diesen zu täuschen. Ein Waffenstillstand machte ihm freie Bahn: im Eilmarsch zog er über Arezzo nach Rom, wo er am 17. Dezember des Jahres, vom Papst feierlich empfangen, seinen Einzug hielt.[4] Die Krönung wurde bis zum Weihnachtstag verschoben, weil einst Karls Großvater, der große Karl, 75 Jahre zuvor auch an einem Weihnachtstag die Kaiserkrone empfangen hatte. Sie erfolgte am 24. Dezember 875. Die päpstliche Politik war am Ziel ihrer Wünsche: die Krone des Imperators war zum Gnadengeschenk geworden, das der fränkische König aus der Hand des Papstes empfing. Johann VIII. stand nicht an, das Ergebnis aller Welt zu verkündigen; in den Briefen, die er an die ostfränkischen Grafen und Bischöfe richtete[5], erging er sich im zügellosesten Bombast: er nannte Karl «divinitus praescitus et praedestinatus». Der Reflex mußte ja auf ihn fallen, denn er war es, der allein den Wink der göttlichen Vorsehung hatte erfüllen können. Auf der Synode zu

[1] v. Noorden, S. 346. [2] Dümmler II, S. 386. [3] Ebendas. S. 388 ff. [4] Ebendas. S. 397. [5] Manfi XVII, S. 232, 234.

Digitized by Google

Ravenna sprach er es ein Jahr später unverhüllt aus: der heilige Vater habe in Karl den von Gott bestimmten Retter erkannt und ihn darum erwählt: «elegimus illum et approbavimus . . . et secundum priscam consuetudinem sollemniter ad imperii Romani sceptra proveximus, et augustali nomine decoravimus, unguentem eum oleo . . . et principem populi sui constituens».[1] Karl selbst aber wußte es nicht anders als der Papst. Auf der Synode von Ponthion, im Juni 876, verkündigte der Bischof von Beauvais der fränkischen Geistlichkeit das Ereignis in Königs Namen mit den Worten: «Domnus Johannes . . . eum Ecclesiae ipsius defensorem ac tutorem elegit, imperialique diademate coronavit, eum prae cunctis solum et specialem eligens, qui Romani imperii sceptra teneret».[2] Wer wollte noch daran zweifeln, daß der fränkische König, wie sein Königtum, so sein Kaisertum der Gnade der Kirche verdanke?[3] Die römische Anschauung hatte vollständig gesiegt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Karl damals auch den letzten realen Rest des Kaisertums preisgab, indem er den ständigen kaiserlichen Missus, der bisher die Gerichtsbarkeit in Rom mit dem päpstlichen geteilt hatte, zurückzog und die Papstwahlen freigab.[4] Das Kaisertum war materiell wie ideell dem Papsttum erlegen.

Inzwischen hatte Ludwig der Deutsche die Anmaßung Karls mit einem Einfalle in Westfrancien beantwortet. Kurz vorher, im Angesicht der Gefahr, richtete Hincmar ein Mahnschreiben an seine Suffragane: er forderte auf, die Sache Karls zu vertreten, aber der Ton, in dem er es that, war so kühl, daß er merklich sich von der Wärme unterschied, mit der er im Jahr

[1] Manſi XVII, App. S. 172.

[2] Ebendaſ., App. S. 167, cap. 1.

[3] Brief Johanns an Karl vom November 876. Manſi XVII, S. 19.

[4] Dümmler II, S. 399.

Digitized by Google

858 für Karl gegen Ludwig eingetreten war.[1] „Hincmars Realpolitik und der gegenwärtige Kaiserschwindel stimmten nicht zu einander."[2] Es war nicht nur das Wohl des westfränkischen Reiches, was ihn bewog, seines Königs Vorgehen zu mißbilligen; er fühlte, daß ihm selbst und seinen Plänen, die nach wie vor einer fränkischen Nationalkirche und dem Rheimser Primat zustrebten, aus der engen Verbindung von König und Papst eine Gefahr drohe. Seine Befürchtung war nicht grundlos. Ein Erlaß Johanns VIII. vom 2. Januar 876 gab den west- und ostfränkischen Bischöfen die Erhebung des Erzbischofs Ansegisus von Sens zum Primaten und päpstlichen Vikar für die deutsche und gallische Kirche kund. Wie einst die Ernennung Drogos[3], so sollte auch die des Ansegis einerseits der Bildung nationaler Metropolitankirchen entgegenarbeiten, andererseits der kaiserlichen Gewalt einen gewissen Rückhalt geben. Sie bedeutete also für Hincmar einen empfindlichen Schlag. — Im Januar 876 zog sich Ludwig der Deutsche — es ist ziemlich dunkel, aus welchen Gründen — aus dem Westreich zurück.[4] Im Juni desselben Jahres versammelte der neue Kaiser, der im März auf westfränkischen Boden zurückgekehrt war, seine Bischöfe zu der erwähnten Synode von Ponthion. Ludwig der Deutsche war durch päpstliche Legaten aufgefordert worden, sich mit seinen Bischöfen zu beteiligen, um eine Verständigung zwischen ihm und Karl zu erzielen; er lehnte kurzweg ab. Die Legaten begaben sich unverrichteter Sache nach Ponthion. Das Ergebnis der langwierigen Verhandlungen[5] war, daß die westfränkischen Bischöfe sich zum Primat des Ansegis durchaus ablehnend verhielten. Die pompöse Proklamation Karls, in der Johann VIII. den fränkischen Großen feierlich die Erhebung ihres Königs zum Kaiser vorhielt (s. o.), sollte „die Anerkennung und Genehmigung

[1] Op. II, S. 157. [2] v. Noorden, S. 306. [3] S. o. S. 111. [4] Dümmler II, S. 396. [5] Ebendas. S. 407 ff.

Digitized by Google

der Kaiserkrone durch die westfränkischen Vasallen" befördern. Von sämtlichen versammelten Großen mußte dem Kaiser ein neuer Treueid geleistet werden. Es ist bezeichnend für die gereizte Stimmung Hincmars, daß er nicht unterlassen konnte, mit besonderen Glossen auf die Unrechtmäßigkeit eines solchen Eides hinzuweisen.[1] Er war von neuem in die Opposition zum Königtum gedrängt. Es konnte nicht ausbleiben, daß seine Auslassungen dem zuwiderliefen, was er wenige Jahre zuvor zu Gunsten des Königtums gegen einen Papst vorgebracht hatte.[2] Damals hatte er unbedenklich die Unterordnung der Bischöfe unter die weltliche Gewalt, wie sie die fränkische Verfassung bedingte, dem Papsttum entgegengehalten. Er, der auf der Synode von Douzy sicher nicht fehlte, als man seinem Neffen vorhielt, ein Bischof habe seinem König gehorsam zu sein, wie der «homo suo seniori»[3], er beanstandete jetzt an der Eidesformel von Ponthion, daß er «Seniori» hatte schwören müssen. Und mit welcher Begründung! —: «licet sit excellentior nobilitate (i. e. rex), non autem sacri ordinis dignitate». Er citierte, wie so oft, den Satz des Gelasius, und stellte durch die Betonung des Übergewichts seiner geistlichen Würde die Verfassung und die Autorität des Königtums in Frage. Dort hatte er die Praxis vertreten und sich damit in Widerspruch zu seiner Theorie gesetzt; hier zog er die Konsequenzen seiner Theorie, um sofort der Praxis zu widersprechen.

Die hierokratische Theorie war es, die er in seinen letzten Lebensjahren zu ersichtlichstem Ausdruck durchbilden sollte, um den Zwiespalt seiner ganzen Gedankenwelt noch überzeugender zu offenbaren. Mit den angeführten Glossen zum Kaisereid war sein Protest gegen die vereinigte kaiserlich-päpstliche Politik nicht erschöpft. In einer besonderen Denkschrift «De iure

[1] Op. II, S. 834 ff. [2] S. o. S. 128 ff. [3] S. o. S. 130.

Digitized by Google

Metropolitanorum»[1] verteidigte er die fränkische Kirchenverfassung und nahm Stellung gegen den Primat des Ansegisus von Sens. In erster Linie war sein Wort gegen den Papst gerichtet, dann aber traf es auch den Kaiser, der den Primat damit hatte ertrotzen wollen, daß er den Sessel des Erzbischofs von Sens mit Gewalt an die Spitze der Versammlung setzen ließ.[2] Er scheute sich nicht, dem Kaiser ins Gedächtnis zu rufen, daß geistliche Angelegenheiten nicht durch weltliches Gesetz, sondern durch Verordnung der Bischöfe entschieden würden[3]; ihr habe sich auch der Fürst zu fügen. Hincmar bewegte sich also bereits wieder auf der ihm von früher so geläufigen Bahn. Der Primat des Ansegis drang so wenig durch, wie der des Drogo.

Mit jähem Schritt vollzog die Geschichte der Ereignisse die Auflösung der karolingischen Herrschaft: am 28. August 876 starb zu Frankfurt Ludwig der Deutsche.[4] Sein Reich zerfiel unter seine drei Söhne: Karlmann, Ludwig und Karl. An Ludwig war, außer Sachsen, der im Vertrag von Mersen an den Osten gekommene Teil von Lothringen gefallen. Karl der Kahle in seiner unersättlichen Ländergier suchte ihm durch einen Einfall im Metzer Sprengel zuvorzukommen. Er büßte mit der schmählichen Niederlage von Andernach am 8. Oktober 876.[5] Den geschlagenen Kaiser rief Johann VIII. in flehentlichen Hilfegesuchen nach Italien, damit er Rom von der steigenden Sarazenennot befreie. Karl mußte sich zur Heerfahrt entschließen. Auf einer Reichsversammlung zu Quierzy, im Juni 876, hatte er seinen Sohn Ludwig zum Reichsverweser bestimmt. Es wirft ein neues Schlaglicht auf den raschen Fortschritt des Benefizialwesens im Westen, daß Karl auf derselben Versammlung sich genötigt sah, seine Vasallen durch das, wenn auch zunächst nur vorläufige, Zugeständnis der Lehenserblichkeit zu

[1] Op. II, S. 719 ff. [2] v. Noorden, S. 328. [3] Op. II, S. 740.
[4] Dümmler II, S. 412. [5] Dümmler III, S. 35 ff.

Digitized by Google

gewinnen.[1] Karls Romzug endigte mit der Flucht aus Oberitalien, wo sein Neffe Karlmann ihn aufschreckte, um den Strauß von 875 endlich auszufechten. Auf der Flucht starb Karl der Kahle am 6. Oktober 877 am Fieber.[2] Ihm folgte sein Sohn Ludwig der Stammler, der nach allerhand Zugeständnissen an die geistlichen und weltlichen Großen Westfranciens von Hincmar gekrönt wurde. Es ist hier nicht der Ort, um auf die zunehmende Verwicklung der politischen Geschichte näher einzugehen. Das persönliche Erscheinen Johanns VIII. im Westreich, sein Vorsitz auf der Synode von Troyes im August 878[3] vermochte weder den König noch seine Großen zur Erneuerung der abenteuerlichen italienischen Politik zu bewegen. Noch während der Papst die Kaiserkrone vergeblich an sämtliche Frankenkönige feilbot, starb Ludwig der Stammler am 10. April 879[4], nach kaum $1^1/_2$ jähriger Regierung. Die Thronstreitigkeiten, während deren Ludwig von Sachsen ganz Lothringen vollends an sich riß, endigten mit einer Teilung auch des Westreichs: beide Söhne des Stammlers, Ludwig und Karlmann, wurden im September 879 zu Königen gesalbt und gekrönt. Im Frühjahr 880 vollzog sich zu Amiens die Teilung in Nord- und Südfrankreich. An Ludwig III. fiel der Norden. Es berührt wie eine verhängnisvolle Tragik, gerade jetzt, wo das westfränkische Königtum so recht eigentlich zum Spielball der Parteien geworden war, den greisen Kirchenfürsten von Rheims, unbekümmert um alles Schwanken der staatlichen Autorität, auf jene Frage, die jederzeit die Kernfrage im Verhältnis des Staates zur Kirche gebildet hat, die Besetzung der Bischofsstühle, die zwingende Logik seiner Theorie anwenden zu sehen. „Unter dem noch schwankenden Regiment der jungen Fürsten schien ihm der Augenblick gekommen, wenn nicht für alle bischöflichen Kirchen

[1] Dümmler III, S. 43 ff. [2] Ebendas. S. 54. [3] Ebendas. S. 83 ff. [4] Ebendas. S. 113.

Digitized by Google

die Wahlfreiheit zu fordern, so doch im einzelnen Falle eine Verweigerung derselben nicht mehr zu dulden."[1] Es handelte sich um die Besetzung des erledigten Bischofsstuhls von Noyon. Mit dem Gesuch um Wahlfreiheit für die genannte Diözese hatte sich Hincmar an den König gewandt. Er war abschlägig beschieden worden. Man war am Hofe nicht gewillt, das Ernennungsrecht preiszugeben. „Ein gereizter Briefwechsel" war die Folge. Von seinem Inhalt wissen wir nur soviel, als Flodoard in seiner Rheimser Kirchengeschichte bei Aufführung von Hincmars Schriften erwähnt[2]: Nachdem Hincmar die Wahl trotz des Widerspruchs der Fürsten durchgesetzt hatte, zeigte er sie dem Hof an. Er erfuhr heftigen Tadel und sah sich veranlaßt, in einem neuen Schreiben seine Handlungsweise zu rechtfertigen. Es ist sehr zu bedauern, daß gerade diese Rechtfertigung verloren ging. Sie scheint die Frage der Besetzung von Bischofsstühlen eingehend erörtert und, ausgehend von der bekannten Scheidung der Gewalten und der Erhöhung der geistlichen, die Freiheit dieser letzteren auch im entscheidenden Punkt verlangt zu haben. Die Angelegenheit fand ihren Abschluß mit einem Erfolg Hincmars.

Ein zweiter bedeutungsvollerer Streit folgte: er betraf die Wiederbesetzung des Stuhles von Beauvais.[3] Die verlotterte Diözese war zweimal nacheinander zur Wahl „von untauglichen Subjekten" geschritten, denen der Metropolit die Genehmigung versagte. Schließlich versammelten sich auf der Synode zu St. Macra bei Fimes, im April 881, nordfranzösische Metropoliten und Suffragane, um die Frage von Beauvais vor ihr Forum zu ziehen. Die Akten der Synode, samt jenen Exhortationen, die König Ludwig bewegen sollten, eine streng kanonische Besetzung

[1] v. Noorden, S. 376. [2] MG. SS. XIII, S. 510, Lib. III; 19, 24ff.
[3] v. Noorden, S. 377.

Digitized by Google

des genannten Stuhles zu gestatten, sind als das Werk Hincmars zu betrachten.[1] Sie bedeuten die Zusammenfassung und Vollendung seines hierokratischen Glaubensbekenntnisses. Seine Quellen sind dieselben, die auch Nikolaus I. benützt hatte: Papstbriefe. Daraus erklärt sich ein verwandter Wortlaut in den Aufstellungen beider Kirchenfürsten: sie waren ja Vertreter eines und desselben Gedankenkreises.

Die Akten von St. Macra führen noch einmal in schärfster Weise die Trennung des priesterlichen und königlichen Amtes vor.[2] Grundlegend ist, wie immer, der Satz des Gelasius: «duo sunt quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacra pontificum et regia potestas». Daran schließt sich unmittelbar die Verwerfung der altfränkischen Anschauung, des Königspriestertums: «Solus enim Dominus noster Iesus Christus vere fieri potuit rex et sacerdos. Post incarnationem vero, et resurrectionem, et ascensionem eius in caelum, nec rex pontificis dignitatem, nec pontifex regiam potestatem sibi usurpare praesumpsit». Die christlichen Könige bedurften der Priester für das ewige Leben, die Priester der Könige fürs irdische. Daraus ergab sich die strikte Scheidung: «quatenus spiritualis actio a carnalibus distaret incursibus, et ideo militans Deo minime se negotiis saecularibus implicaret, ac vicissim non ille rebus divinis praesidere videretur, qui esset negotiis saecularibus implicatus». Der letzte Satz trifft die fränkische Königs-Kirchgewalt an der Wurzel. Es folgt die unabweisliche Überordnung der geistlichen über die weltliche Gewalt in der denkbar schroffsten Formulierung: «Et tanto est dignitas pontificum maior, quanto regum, quia reges in culmen regium sacrantur a

[1] Hefele IV, S. 522. [2] Migne 125, S. 1069 ff.

Digitized by Google

pontificibus, pontifices autem a regibus consecrari non possunt». Ehrlicher konnte man sich nicht zur Hierokratie bekennen, als durch die Behauptung: der König verdankt seine Würde dem Priestertum, nicht aber das Priestertum die seine dem König. Um die Erhöhung noch eindringlicher zu machen, wird der Satz des Gelasius zu Ende citiert: «et tanto gravius pondus est sacerdotum, quam regum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem». Der Besitz, auch der königlichen Seele, entschied jederzeit das Verhältnis beider Gewalten. Was blieb dem König noch übrig? Die Umschreibung seiner Aufgaben hört sich sehr bescheiden an. Von einer Gegenüberstellung ist schon gar nicht mehr die Rede: «et tanto in humanis rebus regum cura est propensior quam sacerdotum, quanto pro honore et defensione ac quiete sanctae Ecclesiae ac rectorum et ministrorum ipsius, et leges promulgando ac militando a rege regum est eis curae onus impositum». Der König ist nichts mehr als ein Organ der einen, allumspannenden Hierokratie, denn: «legimus in sacris historiis (Deut. XVII), quia eum sacerdotes in regimine regni reges unguebant, legem in manibus eis dabant, ut discerent et scirent, qualiter se et subiectos sibi regere et sacerdotes Domini honorare debeant». Hier war das volle Resultat der Gedankenentwicklung seit den Tagen Karls des Großen ausgesprochen: Auf der Kirche und ihren Vertretern ruhte die Civitas Dei, Kirche und Gottesstaat waren identifiziert, die Staatsgewalt war dienstbar gedacht.

Der Mahnbrief der Synode zog nur die praktischen Folgerungen aus der Theorie der Akten. Er bestritt aufs lebhafteste den Satz, der am Hof gehört wurde: «quia res Ecclesiasticae Episcoporum in vestra (i. e. regis) potestate

Digitized by Google

sint, ut cuicumque volueritis eas donetis».[1] Das königliche Besetzungsrecht der Bischofsstühle wurde aus der Rechtsauffassung abgeleitet, daß Kirchengut Königsgut sei. Mit ihr hatte Hincmar im Streit mit Papst Hadrian II. die Unterordnung der Bischöfe unter den König begründet.[2] Jetzt mußte er sich mit ihr und mit sich in Widerspruch setzen, weil er vom König die streng kanonische Besetzung des Stuhles von Beauvais zu fordern hatte.[3]

„Die herbe Sprache der Exhortationen von Macra war nicht geeignet, den jungen, an Thatkraft und Selbständigkeit seinem Vater und Bruder überlegenen König zur Nachgiebigkeit gegen den Verfasser des Synodalbriefes zu stimmen."[4] Ludwig wünschte die Erhebung eines vom Hof begünstigten Mannes, Odoaker, auf den Stuhl von Beauvais. Die Mitteilung des Wunsches erfolgte an Hincmar unter Mahnung an den dem König schuldigen Gehorsam. In seiner Erwiderung ging Hincmar zum äußersten.[5] Er zögerte nicht, die Autorität, deren Hoheit er selbst einst verfochten hatte, theoretisch in ihren Grundfesten zu verneinen: er tastete an die Unterthanenpflicht. Ausgehend von der gefährlichen Zuspitzung: «Pontifices reges ordinare possunt, reges autem pontifices consecrare non possunt», kommt Hincmar zu dem notwendigen, alle Staatsgewalt paralysierenden Schluß: «Non vos me elegistis in praelatione Ecclesiae, sed ego cum collegis meis et ceteris Dei ac progenitorum vestrorum fidelibus vos elegi ad regimen regni, sub conditione debitas leges servandi». Das verbindliche Gesetz, das er meinte, war in diesem Fall ein kanonisches, das dem bestehenden fränkischen Staatsrecht zuwiderlief. Hincmar schob es unter die

[1] Op. II, S. 190. [2] S. o. S. 128. [3] Op. II, S. 196. [4] v. Noorden, S. 380. [5] Op. II, S. 196 ff.

Digitized by Google

vom König übernommenen Verpflichtungen, um mit der Aufsage des Gehorsams zu drohen. Die Existenzbedingungen des Staates waren von ihm, gerade so wie von Nikolaus I., verneint.[1] — „Die Ordination hat Odoaker niemals erlangt. Der Widerstand Hincmars war mächtiger als des Königs Gebot.[2]“

Mit der schriftstellerischen Thätigkeit, die Hincmar im Streit um den Stuhl von Beauvais entfaltete, ist das Bild seiner geistigen Entwicklung erschöpft. Was er nach dem Tode Ludwigs von Nordfrankreich, 5. August 882, «ad proceres regni pro institutione Carlomanni regis, et de ordine palatii» schrieb, ist eine Art Königsspiegel ohne neue Gedanken. „In jenen Exhortationen von Macra findet er die Grundzüge aller Lehre und Weisheit beschlossen, deren christliche Könige zur Restitution von Kirche und Reich bedürfen.“[3] Die Akten der Synode sind oben als die Zusammenfassung und Vollendung seines hierokratischen Glaubensbekenntnisses bezeichnet worden: sie bedeuten noch mehr. Sie sind der konzentrierte Ausdruck dessen, was das karolingische Zeitalter als Ergebnis seiner Beschäftigung mit der Frage von Staat und Kirche zu sagen hatte, ein Ausdruck, der seinen Widerspruch mit der Wirklichkeit fast in jeder Zeile offenbart.

Das Ideal des Gottesstaates, wie es der Germane vom Romanen fertig empfing, hatte im Königspriestertum Karls des Großen die einzige dem Germanen mögliche Lösung gefunden: eine annähernde Umsetzung des Ideales in die Wirklichkeit schien dadurch gewonnen zu sein, daß man den Staat (d. i. den König) als Grundlage der Civitas Dei dachte.

---

[1] S. o. S. 116. [2] v. Noorden, S. 382. [3] Ebendas. S. 385.

Digitized by Google

Die Einheit von Staat und Kirche war durch die Unterordnung beider unter den König erreicht. Es war nur der Schein einer Lösung, der auf der Übergewalt einer großen Persönlichkeit beruhte. Der große Königspriester verschwand, und mit ihm die Einheit von Staat und Kirche, wie sie in seinem Reich sich dargestellt hatte. Die germanische Anschauung, wie sie sich in Karl verkörpert hatte, sah sich gegenüber eine neue, die aus der Vertiefung in das Ideal auch einer anderen Lösung zustrebte. Diese neue römische Anschauung schälte die Kirche aus ihrer Verschlingung mit dem Staat als selbständigen, universalen Organismus los, um in ihr eine Einheit zu erkennen: höher als die zerfallene Reichseinheit und näher dem Ideal. Sie that nur, was schon Gregor der Große gethan, und was sich logisch bei jeder Vertiefung in das Ideal ergab: sie zog die Gleichung von Kirche und Gottesstaat. Mit derselben zwingenden Notwendigkeit setzte sie nun die Kirche über den weltlichen Staat. Sie konstruierte das genaue Gegenbild zum Kaisertum Karls: die Einheit des Gottesstaates auf der Grundlage der Kirche. Einen Augenblick schien das Gegenbild, die neue Lösung, verwirklicht in einer zweiten imposanten Persönlichkeit, in Nikolaus I. Einen Augenblick nur —, und es zeigte sich, daß jene Hierokratie im unheilbaren Gegensatz zum germanischen Treustaat sich befand. In Hincmars Gedankenwelt enthüllte das Ideal — ihm selbst unbewußt, uns um so bestimmter — die Unmöglichkeit einer Umsetzung in die germanische Wirklichkeit. Die Hierokratie bedurfte des Staates als einer Grundform des menschlichen Daseins, die sie selbst nicht darstellen konnte, ohne in einer Verweltlichung ihren religiösen Charakter und damit ihren Kern preiszugeben; der Staat seinerseits bedurfte zu seinem Bestand der uneingeschränkten Autorität seines Trägers: des Königs. Nun verlangte der hierokratische

Digitized by Google

Gedanke, konsequent zu Ende gedacht, die Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die geistliche, des Staats unter die Kirche. Daraus entstand das unlösliche Dilemma: die Hierokratie bedurfte den Staat und verneinte zugleich seine Existenzbedingung.

Als ein Zerrbild des mächtigen Kaisertums Karls des Großen steht am Ende des durchmessenen Zeitraums das Kaisertum Karls des Dicken.[1] In grellem Licht spiegelt sich in ihm ein letztes Mal für Vergangenheit und Zukunft das tragische Geschick des mittelalterlichen Ideals, dem fraglos die Neuzeit kein Gemeinschaftsbild von ähnlicher Erhabenheit an die Seite zu stellen hat. Vom Kaiserpapst zum Papstkaiser, vom Königspriestertum zum Priesterkönigtum führte die Geschichte der Anschauungen mit unerbittlichem Zwang, wo immer der Versuch gemacht wurde, das Ideal in die Wirklichkeit umzusetzen.

Nicht mehr im Westreich sollte sich diese Entwicklung ein zweites Mal abspielen. Dort sollte nach hundertjährigem Ringen ein Königtum erwachsen, das, gekräftigt durch den Sieg über seine Vasallen, die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche mit dem Übergewicht seiner Macht entschied. Die erschütternde Tragödie zog sich nach dem Osten. Dort, wo die Kaiserkrone ihren Zauber neu bewährte, mühte sich ein Herrschergeschlecht ums andere, den geheimnisvollen Knoten zu lösen, das Ideal des Gottesstaates in die Wirklichkeit umzusetzen. Das alte Spiel hob von neuem an, um sich über Jahrhunderte zu dehnen, schärfer in den Kontrasten, mannigfaltiger in den Verwicklungen, in den Grundzügen dasselbe. Im langsamen Gang von Jahrhunderten sollte der Germane erkennen, daß er sich zum Träger einer Sendung gemacht hatte, die unerfüllbar war. Er

[1] Dümmler III, S. 180 ff.

Digitized by Google

hat dieſe Erkenntnis mit dem Untergange ſeiner edelſten Kaiſergeſchlechter bezahlt. War ihm die irdiſche Darſtellung des himmliſchen Staates nicht gelungen, ſo lag das nicht an ſeiner Kraft, ſondern, zu tief erfaßt, an dem Widerſpruch ſeiner Eigenart und des ihm aufgezwungenen Ideals. Er hat das Ideal erleuchtet, durchdrungen und — geſprengt.

Digitized by Google

Register.

A.

Agobard von Lyon 51 ff., 73 ff., 94.
Alcuin 30 ff., 37, 44 f., 103.
Anfegis von Sens 141 f.
Auguſtin 30, 36, 38, 40, 51.

B.

Beauvais 145 f., 149.
Benedikt III. 113.
Benedictus Levita 88, 92.
Biſchofswahl, freie 47, 58, 59, 144 f.
Bonifatius 8, 12.

C.

Cathuulf 28 ff., 32.
Civitas Dei 4, 5, 36, 44, 147, 149.

D.

De comparatione utriusque regiminis (Agobard) 73 f.
De divortio Lotharii et Reginae Tetbergae (Hincmar) 105 ff.
De ecclesiis et capellis (Hincmar) 120.
De electionibus episcoporum (Florus) 59 f.
De imperatoris poenitentia (Agobard) 74.
De indulgentia Hludovici u. ſ. f. 98 f.
De institutione regia (Jonas v. Orléans) 61.
De iure Metropolitanorum (Hincmar) 142 f.
De modo regiminis ecclesiastici (Agobard) 52 f.
De privilegio et iure sacerdotii (Agobard) 51 f.
De virtutibus et vitiis (Hraban) 79 f.
Drogo von Metz 111 f., 141, 143.

E.

Eigenkirche 49, 51, 52, 54.
Einhard 40.
Erbgrundgeſetz von 817 47 f., 69.
Extortatio ad Francorum regem 28, 32.

F.

Flebilis epistola (Agobard) 73.
Florus von Lyon 59.

G.

Gegen den Vergewaltiger des weſtfränkiſchen Reichs, Manifeſt 93 f.
Gelaſius I., 62, 82, 125, 132, 146 f.
Gregor der Große 5.
Gregor II. 8, 39.
Gregor III. 8, 11.
Gregor IV. 69, 70 ff., 75 ff., 110.

H.

Hadrian I. 22, 25 ff., 38, 72.
Hadrian II. 122 ff., 129 ff., 133, 135, 137 f.

Digitized by Google

Hincmar von Laon 124, 129 ff., 133.
Hincmar von Rheims 90 ff., 93 ff., 99, 105 ff., 109, 112, 120 ff., 130, 131 ff., 140 ff., 144 ff., 149.

J.

Johann VIII. 138 ff., 141, 143 f.
Jonas von Orléans 54 n. 5, 61.

K.

Kaisertum 39 ff., 135 ff., 139 f., 151.
Kapitel Angilrams 88.
Karl der Dicke 139, 143, 151.
Karl der Große 22 ff., 26, 33, 35, 36 ff., 43 ff., 46, 50, 68, 70, 96, 110, 112, 136, 147, 149 f.
Karl der Kahle 48, 84, 92, 100 f., 122 f., 129 f., 139, 143 f.
Karl Martell 8, 11, 50.
Kirchengut 50, 57 f., 85, 94, 128, 130, 132.
Konstantin II. 18, 20.

L.

Leo I. 132.
Leo III. 38 f., 45, 67, 110.
Leo IV. 112, 113.
Liber Apologeticus (Agobard) 74.
Liber de dispensatione ecclesiasticarum rerum (Agobard) 53 ff.
Liber de rectoribus christianis (Sedulius) 102 ff.
Liber proclamationis (Karl d. K.) 100.
Libri Carolini 37, 40.
Lothar I. 48, 60, 68, 69, 75, 87, 101 f., 110 f.
Lothar II. 84, 101, 104 f, 117 ff., 122, 126, 129.
Ludwig der Deutsche 48, 84, 92 ff., 98 f., 101, 125, 128, 129, 134, 137, 140, 143.
Ludwig der Fromme 46, 48, 60, 67 f., 75 ff., 78, 80 f., 85, 87, 109.
Ludwig II., Sohn Lothars I. 110 f., 116, 133 ff., 136 f., 139.
Ludwig III., Sohn Ludwigs des Deutschen 143.
Ludwig III. von Nordfrankreich 144 f., 148 f.
Ludwig der Stammler 144.

N.

Nikolaus I. 114 ff., 122, 133, 134 f., 138, 149, 150.
Noyon 145.

P.

Papsttum 66 ff., 110 ff., 129.
Paschalis I. 68.
Paul I. 13, 19, 20.
Pippin (der Kurze) 9, 11, 12, 15, 23, 28.
Ponthion 9, 15.
Pseudoisidorische Dekretalen 72, 88 ff., 92, 117, 129.

Q.

Quierzy 9, 11, 22; 92, 93, 98, 146.

R.

Relatio episcoporum u. f. f. 77.
Rothadscher Handel 121.

S.

Sedulius Scotus 102 ff.
Sergius II. 110.
Servatus Lupus 100.
Stephan II. 9, 11, 12, 15, 18, 20.
Stephan III. 13, 24.
Stephan IV. 67.
Synoden: Aachen (836) 81 f., 101.
„ (862) 104.
Attigny (870) 123.
Beauvais (845) 91.

Digitized by Google

Synoden: Diedenhofen (844) 101.
Douzy (871) 130.
Hohenaltheim (916) 86 f.
Lateran (863) 118.
Lauriac (842) 91.
St. Macra (881) 145 ff.
Meaux (845) 92.
Mainz (847) 85.
„ (888) 86.
Metz (859) 98.
„ (863) 117 f.
„ (888) 86.
Paris (825) 70.
„ (829) 61 ff., 65, 81, 96.
„ (846) 92.
Pistes (869) 130.
Ponthion (876) 140 ff.
Quierzy (857) 92.
Synoden: Savonières (859) 99 f.
Tribur (895) 86 f.
Troyes (878) 144.
Valence (855) 101.

T.

Theutberga 104, 105, 118.
Theodulf von Orléans 45.

V.

Vasallität der Bischöfe 94 f.
Vendresse 118 f.
Vertrag von Verdun 83, 91, 101.
„ „ Mersen 129, 143.

W.

Wala von Corbie 55 ff., 71, 94.
Wenilo von Sens 100.

Z.

Zacharias, Papst 8.

Digitized by Google

✶ ✶ Kuno Fischers Werke. ✶ ✶

Mit wahrhafter Freude und herzlicher Dankbarkeit empfangen wir die reifen Früchte, die der große Geschichtschreiber der neueren Philosophie dem zweiten Felde seiner Arbeit, der Dichtung unsrer klassischen Zeit, abgewinnt. Sein weiter Blick weiß die einzelnen Thatsachen unter große Gesichtspunkte zu bringen und so ihre Bedeutung für das Gesamtbild, dem sie sich einordnen, klar hervortreten zu lassen. . . . Weitere Vorzüge der kleinen Schriften Fischers bilden die feste, aufs sorgsamste gegliederte Disposition des Stoffes, die anmutige, zwischen Prunk und Dürftigkeit glücklich die Mitte haltende Darstellung, die geschickte Auswahl der Belege, durch die er seine meist zu runden Thesen formulierten Ansichten in strittigen Fragen stützt, die warme Begeisterung, die bis in die Einzelunterfuchungen hinein waltet, alle philologische Trockenheit ausschließend und den Leser unaufhaltsam mit sich fortreißend. (Litteraturblatt für germanische und romanische Philologie.)

Goethe-Schriften. Erste Reihe. (Goethes Iphigenie. Die Erklärungsarten des Goetheschen Faust. Goethes Tasso.) 8°. geheftet M. 8.—, fein Halbleder geb. M. 10.—.
Daraus sind einzeln zu haben:
Goethes Iphigenie. 3. Aufl. 8°. geheftet M. 1.20.
Die Erklärungsarten des Goetheschen Faust. 8°. geheftet M. 1.80.
Goethes Tasso. 3. Aufl. 8°. fein Lwd. geb. M. 6.—.

Goethe-Schriften. Zweite Reihe. (Goethes Sonettenkranz. Goethe und Heidelberg. Goethes Faust 1. Band.) 8°. geheftet M. 7.—, fein Halbleder geb. M. 9.—.
Daraus sind einzeln zu haben:
Goethes Sonettenkranz. 8°. geh. M. 2.—.
Goethe und Heidelberg. 2. Aufl. 8°. geheftet M. 1.—.
Goethes Faust. 1. Band. 4. Aufl. 8°. geheftet M. 4.—, fein Leinwandband M. 5.

Goethe-Schriften. Dritte Reihe. Goethes Faust 2. Band. 4. Aufl. 8°. geheftet M. 4.—, fein Leinwandband M. 5.—.

Schiller-Schriften. Erste Reihe. (Schillers Jugend- und Wanderjahre in Selbstbekenntniffen. Schiller als Komiker.) 8°. geheftet M. 6.—, fein Halbleder geb. M. 8.—.
Daraus sind einzeln zu haben:
Schillers Jugend- und Wanderjahre in Selbstbekenntniffen. 2. neubearbeitete und vermehrte Auflage von „Schillers Selbstbekenntniffen". 8°. geheftet M. 4.—, fein Lwd. geb. M. 5.—.
Schiller als Komiker. 2. neubearbeitete u. vermehrte Aufl. 8°. geheftet M. 2.—.

Schiller-Schriften. Zweite Reihe. (Schiller als Philosoph. 1. u. 2. Buch.) 8°. geheftet M. 6.—, fein Halbleder geb. M. 8.—.
Daraus sind einzeln zu haben:
Schiller als Philosoph. 2. neubearb. und verm. Aufl. In zwei Büchern. Erstes Buch. Die Jugendzeit 1779—1789. 8°. geheftet M. 2.50. Zweites Buch. Die akademische Zeit 1789—1796. 8°. geheftet M. 3.50. Beide Teile fein Lwd. geb. M. 7.50.

Kleine Schriften. Erste Reihe. (Ueber die menschliche Freiheit. Ueber den Witz. Shakespeare und die Bacon-Mythen. Kritische Streifzüge wider die Unkritik.) 8°. geheftet M. 8.—, fein Halbleder geb. M. 10.—.
Daraus sind einzeln zu haben:
Ueber die menschliche Freiheit. 2. Auflage. 8°. geheftet M. 1.20.
Ueber den Witz. 2. Auflage. 8°. geheftet M. 3.—, fein Lwd. geb. M. 4.—.
Shakespeare und die Bacon-Mythen. 8°. geheftet M. 1.60.
Kritische Streifzüge wider die Unkritik. 8°. geheftet M. 3.20.

Kleine Schriften. Zweite Reihe. (Shakespeares Hamlet. Das Verhältniß zwischen Willen und Verstand im Menschen. Der Philosoph des Pessimismus. Großherzogin Sophie von Sachsen.) 8°. geheftet M. 8.—, fein Halbleder geb. M. 10.—.
Daraus sind einzeln zu haben:
Shakespeares Hamlet. 8°. geheftet M. 5.—, fein Lwd. geb. M. 6.—.
Das Verhältniß zwischen Willen und Verstand im Menschen. 2. Aufl. 8°. geheftet M. 1.—.
Der Philosoph des Pessimismus. Ein Charakterproblem. 8°. geheftet M. 1.20.
Großherzogin Sophie von Sachsen, Königliche Prinzessin der Niederlande. 8°. geheftet M. 1.20.

Kleine Schriften. Dritte Reihe.
Großherzog Alexander von Sachsen. 8°. geheftet M. 1.50.

Philosophische Schriften:

1. **Einleitung in die Geschichte der neuern Philosophie.** 4. Aufl. gr. 8°. geheftet M. 4.—, fein Lwd. geb. M. 5.—. (Sonderabdruck aus der Geschichte der neuern Philosophie.)
2. **Kritik der Kantischen Philosophie.** 2. Aufl. gr. 8°. geheftet M. 3.—.
3. **Die hundertjährige Gedächtnißfeier der Kantischen Kritik der reinen Vernunft. Johann Gottlieb Fichtes Leben und Lehre. Spinozas Leben und Charakter.** 2. Aufl. gr. 8°. geheftet M. 2.40.

Shakespeares Charakterentwicklung Richards III. 2. Ausgabe. 8°. geheftet. M. 2.—.

Die Schicksale der Universität Heidelberg. Festrede zur fünfhundertjährigen Jubelfeier der Ruprecht-Karls-Hochschule zu Heidelberg. Dritte Ausgabe. gr. 8°. geheftet M. 2.—, fein Lwd. geb. M. 3.—.

Briefwechsel zwischen Goethe und K. Göttling. 2. Ausgabe. gr. 8°. geheftet M. 3.—.

C. F. Winter'sche Buchdruckerei.

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF CALIFORNIA
LIBRARY

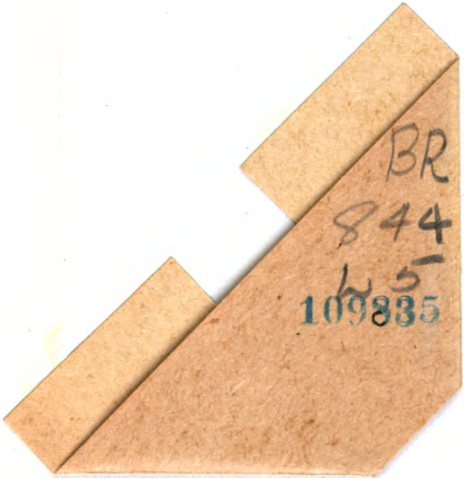
Due two weeks after date.

OCT 28 1913

30m-7,'12

Digitized by Google

YC 99498



Digitized by Google